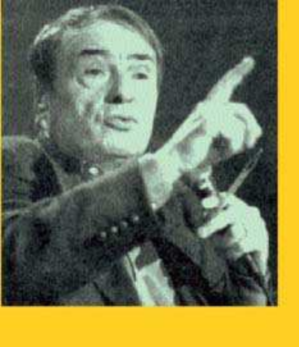
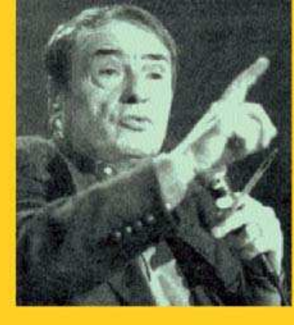
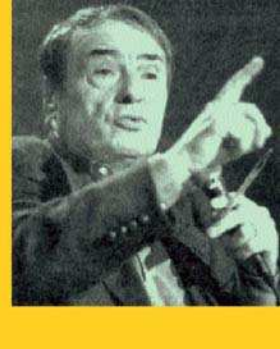
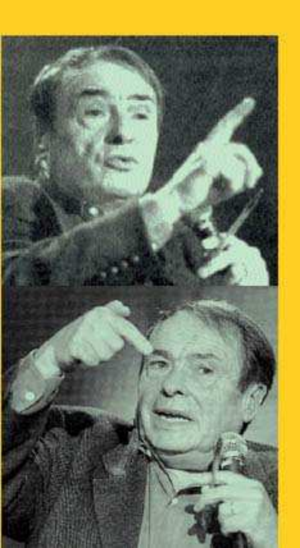
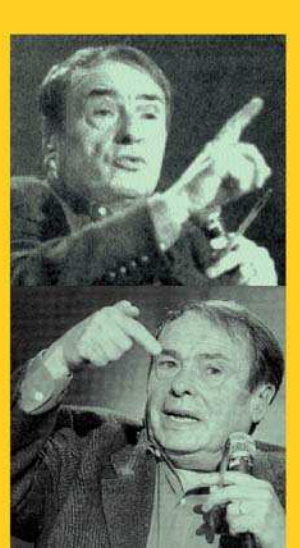
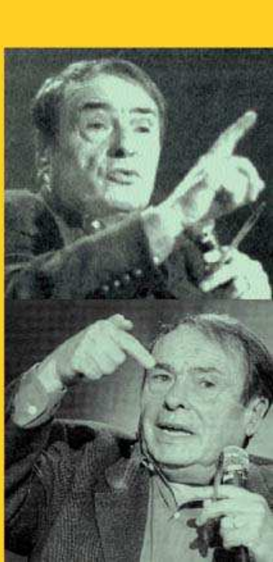




PIERRE BOURDIEU

Y LA TEORÍA DEL MUNDO SOCIAL

LOUIS PINTO



sociología
y
política

traducción de

EDUARDO MOLINA Y VEDIA

PIERRE BOURDIEU Y LA TEORÍA DEL MUNDO SOCIAL

por
LOUIS PINTO





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.
LAVALLE 1634, 11 A, C1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de patricia reyes baca

primera edición en español, 2002

isbn 968-23-2369-x

primera edición en francés, 1998

título original: *pierre bourdieu et la théorie du monde social*

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

Para J.

INTRODUCCIÓN

Un libro sobre Pierre Bourdieu implica un desafío singular: dar cuenta de una obra, y del "paradigma" que propone, esforzándose en ser fiel a lo que constituye una de sus principales enseñanzas: el primado del trabajo de investigación sobre la postura teórica tal como suele ser considerada y celebrada. Puesto que si esta obra, que se me ha vuelto familiar al paso de los años, había podido ya, en sus primeras fases suscitar en mí una impresión tan fuerte de novedad,[1] es porque incitaba a romper con una manera de ser intelectual caracterizada por programas, proezas "teóricas", "debates", pruebas iniciáticas cuyas posturas son tan sublimes por su amplitud filosófica como indefinidas en sus consecuencias empíricas e incluso teóricas. ¿Cómo evitar reproducir acerca del autor que me había parecido liberador una actitud exegética de la que había contribuido a liberarme?

La confesión de esta inquietud no debe tomarse como una coquetería ritualmente anunciada en la apertura de un texto puesto que, planteada de modo explícito, vale por sí misma como un compromiso para buscar la fórmula que permita hablar tan clara y rigurosamente como sea posible de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, incluso teniendo en cuenta lo que él mismo pudo decir sobre lo que es hablar de un autor.[2] Esa fórmula, que tiene sus dificultades propias y a la que he intentado aproximarme, consiste en establecer un modo de empleo. Éste no es un retrato a perfeccionar sino una suerte de sistema de señales que permite identificar los principales gestos efectuados por el teorizador en el espacio teórico y en el mundo social. Se trata de considerar, a partir del horizonte de problemas en el que fueron producidos y utilizados, los instrumentos universalizables

[1] Lo prueba la reseña que hice del "Esbozo de una teoría de la práctica" (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, en "La théorie de la pratique", *La Pensée*, 178, diciembre de 1974, pp. 54-76). La redacción creyó conveniente dar una justificación, lo que es bastante excepcional tratándose de una reseña, sometiendo las ideas presentadas "a la reflexión crítica de sus lectores".

[2] Véanse en particular P. Bourdieu, "Comment lire un auteur", en *"Méditations pascaliennes"*, París, Seuil, 1997, pp. 101 ss., y "¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault", en *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 3a. ed., 2000, pp. 11-20.

y trasponibles que ofrece la obra con miras a nuevos usos, que pueden entrañar también cambios o rectificaciones. La regla es ser conciso y convincente más que exhaustivo y sistemático, a la manera del comentador de la tradición universitaria, encarnada por el historiador de la filosofía que busca mostrar la coherencia de la "doctrina" y, a veces, sus incertidumbres y lagunas. En cierto modo se podría decir que el discurso propuesto aquí es más el de un utilizador que el de un intérprete, o el de un "especialista en Bourdieu" (así como hay "especialistas" en Marx, Durkheim, Weber, Elias, etcétera).

Hablar sociológicamente de un autor que es un sociólogo no es "dejar todo dicho" sino adoptar un punto de vista que sería el de ese autor en la medida en que se define en relación con el campo de las ciencias sociales, sobre el que actúa y al que transforma. Contrariamente a una visión somera que ha sido propuesta acerca de su trabajo, Pierre Bourdieu jamás asimiló un campo a un juego de fuerzas ciegas. En un campo hay posibilidades reales de transformación, pero son muy diferentes según la posición ocupada. Algunas son propicias a innovaciones o incluso a revoluciones: las razones de ello pueden analizarse en el marco de una teoría de las subversiones intelectuales o simbólicas, lo cual es ciertamente una de las perspectivas más estimulantes sugeridas por esta obra. Ahora bien, hoy ya no se cuestiona que la manera de hacer sociología ha sido sensiblemente afectada por el considerable papel de Bourdieu. Nos congratulemos de ello o lo deploremos, en Francia y en otras partes del mundo se impusieron palabras y hábitos intelectuales, mucho más allá del círculo de sus allegados y alumnos. Entre los logros más significativos de la disciplina figuran, por ejemplo, la representación de la práctica sociológica como una indispensable "construcción de objeto", la crítica de prenociones, especificada por una parte en la desconstrucción de categorías (científicas, administrativas…) y, por otra, en la historización de objetos considerada como un medio para luchar contra los efectos de naturalización. Algunos sociólogos, además, admiten de modo más o menos consecuente el principio de un análisis reflexivo de su relación con el objeto, que tiene el mérito de impedir ciertas formas ingenuas de dogmatismo y de cientificismo.

Si bien es natural y deseable que la sociología de Pierre Bourdieu suscite debates y críticas, también es dable esperar que las reacciones estén a la altura de aquello a lo que apuntan. Y aquí hay que estar muy alerta: lo digo sin espíritu de provocación, sino simplemente por rea-

lismo bien entendido. Cuando un autor ha tocado tal diversidad de áreas, temas, objetos y problemas, yendo desde la casa cabila a la génesis del estado, al campo económico, a la "dominación masculina", pasando por el sistema de enseñanza, la literatura, la alta costura, la filosofía de Heidegger, los estilos de vida; cuando tiene por pares a la mayoría de quienes se destacaron en Francia y otros países dentro del universo de las ciencias del hombre –sociólogos, etnólogos, filósofos, historiadores, lingüistas–; cuando sus libros son traducidos y discutidos en numerosos países y cuando inspiran investigaciones originales y rigurosas, comenzando por las de sus "discípulos", más vale no correr el riesgo ni sufrir el ridículo de estar dando palos de ciego y haciendo otros derroches vanos de energía, cosas todas que una lectura atenta y benevolente (sin ser por ello complaciente) habría permitido ahorrarse. Por ejemplo, antes de declarar al sociólogo "enemigo" de la filosofía, a coro con los miembros de una corporación en posición defensiva y con ensayistas que fingen su virtud amenazada, habría podido ser útil enterarse de un juicio como el de la filósofa Christiane Chauviré: "Bourdieu y la filosofía no son una historia simple. No consideraremos aquí sino el aspecto más positivo: es inevitable comprobar que el pensamiento de Bourdieu no cesa de engendrar interlocutores como Searle o Habermas, Taylor o Bouveresse [...] hay que admitirlo, Bourdieu es cada vez más leído como filósofo por los filósofos."[3] Habría que abstenerse de objeciones en extremo elementales, como las que están directamente fundadas en luchas de fronteras: reprochar a Bourdieu su "determinismo" no es en general otra cosa que un modo algo doctrinal de expresar un viejo rencor de filósofo contra las ciencias sociales, capaces de abolir las jerarquías de objetos y de ignorar la libertad del pensamiento.[4] Otras objeciones se basan en un conocimiento "de oídas", que incluso (¿sobre todo?) entre personas "informadas" conduce a conformarse con etiquetas aproximativas, fuentes de juicios perentorios repetidos por el eco incontrolable del rumor "intelectual".

[3] C. Chauvité, "Des philosophes lisent Pierre Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein: La force de *l'habitus*", *Critique,* número especial, *Pierre Bourdieu*, núms. 579-580, agosto-septiembre de 1995, p. 548. Se podría mostrar, en lo que se refiere a otras disciplinas, que han sido interlocutores personajes como Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Georges Duby, Enrico Castelnuovo, Aaron Cicourel, Erving Goffman, Albert O. Hirshmann, Eric Hobsbawm, William Labov, Moshe Lewin, Edward P. Thompson, etcétera.

[4] ¿Y qué decir cuando este tipo de reproche emana de un sociólogo? ¿Se trata verdaderamente del colega que habla o del filósofo reprimido que hace su reingreso enmascarado?

La ignorancia revelada por numerosos críticos es resultado, en primer lugar, de la ceguera ante una de las enseñanzas principales de la obra. Al haber tenido que conquistarse y construirse sobre dos frentes, amenazando la autonomía del trabajo científico, el poder académico institucionalmente garantizado y el poder de los medios de difusión de masas, provistos uno y otro de instrumentos específicos para imponer una definición de las problemáticas legítimas, tal obra transmite a todo lector, al menos (y es más de lo que parece), una moraleja sobre la lectura de textos sociológicos. Un lector avisado es aquel que sabría aplicar cierto número de preceptos, en particular para la lectura de autores contemporáneos: debo preguntarme en primer lugar en qué medida tal reacción espontánea, favorable u hostil, es o no imputable, ante todo, a categorías de pensamiento que yo poseo como resultado de mi trayectoria social e intelectual, o bien de mi disciplina, o incluso de mi posición universitaria, y quizá de todo eso a la vez, etc.; debo preguntarme, además, en qué medida tal toma de posición aparentemente singular sobre un autor singular no involucra y no reprime un conjunto de otras tomas de posición tácitas sobre el conocimiento científico, el papel de los intelectuales, el orden social; debo preguntarme también si el lenguaje de la crítica intelectual no es una forma de expresar eufemismos que permiten conferir una expresión legítima a pasiones "humanas-demasiado humanas", como la envidia y el resentimiento académicos que llevan a sospechar falsas glorias ("mediáticas")[5] tras un reconocimiento intelectual juzgado excesivo, indecente, contrario a las virtudes universitarias de la discreción y a la actitud de los intercambios entre colegas… Bastaría, creo, con aplicar explícitamente tales preceptos para hacer desaparecer buena parte de las cuestiones que, lejos de alimentar el debate científico, lo obstaculizan.

El problema de fondo que plantea la posibilidad de un debate sobre una obra es el de saber cómo es posible criticarla. Recordar la diferencia entre argumentos válidos y centrales, entre cuestionamientos admisibles, aunque secundarios, y polémicas miserables, es, simplemente, apelar a una ética de la discusión. Ésta es indispensable pero,

[5] Habría que hacer una lista de palabras como "mediático", "*prêt-a-penser*" ("listo para pensar"), "poder", etc., que sirven hoy como armas para designar poco más o menos a cualquier adversario, independientemente de toda preocupación real de validez de la prueba.

en general, quienes la invocan se contentan con principios filosóficos demasiado abstractos bajo los augurios de la "democracia", la "razón" y el "intercambio". Sobre este punto incluso la obra de Bourdieu ofrece instrumentos muy útiles: sin duda porque llega a reunificar tradiciones intelectuales hasta entonces distintas, la tradición de la epistemología histórica de las ciencias a la francesa y la tradición de la sociología (marxista, weberiana) de las relaciones de fuerza entre grupos dotados de intereses contradictorios; a causa de ello lleva a dirigir igual atención a la polémica de la razón científica y a sus condiciones sociales de posibilidad y de funcionamiento.

Para expresarlo tan brevemente como sea posible, se puede decir que los criterios de evaluación de un trabajo científico remiten a lo que Bachelard llamaba algo solemnemente "el acto epistemológico". Este acto, irreductible a los meros resultados exhibidos en los procedimientos de formalización estándar del trabajo científico, consiste en el conjunto de operaciones conceptuales o instrumentales que el investigador realiza con miras a liberar un espacio inteligible de cuestiones, procedimientos de observación, desglose de datos, etc. Ejemplos clásicos son pasos tales como la geometrización del movimiento en Galileo o nociones como la del medio interno en Claude Bernard, generadoras de una multitud de hipótesis y de manipulaciones experimentales; lo que está en juego es una especie de mecánica general o de ciencia de los organismos.

A diferencia del aficionado que se interesa ya sea en los resultados, puesto que son directamente capitalizables y utilizables, o bien en las "ideas", porque agradan y sorprenden, el juicio competente y adecuado sería aquel que supiera hacer justicia al valor del trabajo cumplido. En efecto, hay que recordar la diferencia entre las puertas abiertas de la cientificidad escenificada o simulada y los pensamientos rectificados de la práctica científica. No hay conocimiento sin un cuestionamiento de un fondo previo de creencias; por oposición a las chatas certidumbres sin contraste y sin historia, lo que enseña un texto riguroso es en primer término la desconfianza hacia lo que se ha venido creyendo.[6] En las ciencias físicas tanto como en las huma-

[6] Se puede adelantar que el mérito de una investigación se juzga en función de lo que, en ella, se presta a un examen en común por medio de principios de inteligibilidad razonablemente universalizables, si no universales. Esto no tiene nada que ver con las competencias patrimoniales del "especialista", que a menudo no poseen otra justificación que la pretensión de legislar sobre un "dominio" tácitamente otorgado por el poder temporal de diferentes burocracias de la investigación, y que no exhiben, ade-

nas, uno es llevado a interrogarse sobre la naturaleza y la intensidad de los obstáculos que habrá habido que superar y que (¿hace falta decirlo?) no se confunden necesariamente con lo que dicen de ellos los relatos legendarios. Ahora bien, aunque los obstáculos no siempre son claramente discernibles y codificables *a fortiori*, existe, al menos en sociología, una experiencia relativamente acumulativa de la investigación, gracias a la cual el investigador aprende, por ejemplo, a desconfiar de las clasificaciones nativas, institucionalmente garantizadas o no, a interrogarse sobre las condiciones de producción de un discurso, sobre la situación de entrevista. La cientificidad está en la invención de un nuevo objeto, objeto construido que ofrece una nueva manera de ver y de interrogar a un conjunto metódicamente delimitado de fenómenos. Una forma de romper con el sentido común, particularmente poderoso cuando se trata del mundo social, es mostrar toda la distancia que hay entre la percepción científica de un trabajo de investigación por los pares y la percepción profana por parte de ensayistas, periodistas, intelectuales, administradores de la investigación; mientras la primera se esfuerza por comprender en su especificidad el cuerpo de hipótesis implicado por ese trabajo, la segunda puede no ver en él más que un conjunto de "buenas ideas", lo que la expone inevitablemente a la decepción, a la ironía sobre las pretensiones de la ciencia. A diferencia de la "buena idea", que descifra lo real sobrevolándolo de modo a veces ingenioso, la hipótesis, momento del trabajo de generalización teórica, tiende a condensar la dialéctica de la teoría y la experiencia. Lejos de existir de modo aislado, contiene un conjunto de proposiciones solidarias, comprobables no ya sobre un dominio único de lo real sino sobre una misma familia de objetos construidos, determinables por un mismo conjunto de características estructurales. Al representar tales objetos la ciencia habla siempre de otra cosa. Habla de relaciones, incitando, por lo demás, a ver como problemas los límites y las condiciones de circulación entre dominios de lo real. Las comparaciones se hacen según un método, y el método compromete siempre a la comparación. La hipótesis es una fase de un proceso demostrativo; como nada asegura la homogeneidad entre el aspecto teórico y el aspecto empírico

más, otra aptitud que la consistente en rastrear "errores" (cifras, datos...), únicas deficiencias que pueden percibir. Frente a competidores más o menos próximos, leídos mal y rápido, es fácil, según los casos, hacer una mueca severa ante resultados considerados magros o triviales, o bien alabar la originalidad de ideas (y a la inversa).

del discurso científico, su ajuste es un proceso siempre laborioso e inacabado que apela a un trabajo crítico sobre la recolección de datos, la construcción de variables, la elaboración de indicadores, las condiciones de investigación.

Se podría decir, en pocas palabras, que una obra científica se caracteriza por apuestas propiamente teóricas, y que la teoría no es más que el ejercicio sistemático de la responsabilidad intelectual: se trata de saber lo que efectivamente se hace cuando se dice lo que se hace. Lo cual implica no tanto elaborar "sistemas" o "modelos" como dominar, entre otras cosas, "la relación con el objeto", los presupuestos de una terminología, de un método aplicado en tal contexto, las consecuencias de una manera de construir el objeto en otros campos o para la sociología en general. Así entendida, la teoría no tiene nada de lo que se denomina a menudo como tal, es decir un conjunto de consideraciones abstractas, que pueden emplearse fuera de todo contexto y para todo uso, y propicias a "debates" de gran estilo y pequeña utilidad. Esta visión predominante de la teoría, que conforma a casi todo el mundo –por razones evidentes– aunque no favorezca el avance de los conocimientos, impide ver que la teoría se juzga, no a través de los axiomas inaugurales sino, ante todo, por su comprobación en la práctica misma de la investigación.

Así, para ser justo con un trabajo de investigación en ciencias sociales,[7] no se trata de observar sólo su adecuación a las reglas del arte, es decir, en general, a un conjunto de procedimientos estándar aplicados a objetos estándar, sino que es necesario tomar en consideración los criterios derivados del carácter fundamentalmente teórico de todo conocimiento científico. Criterio polémico: ¿por qué fue difícil conquistar el nuevo punto de vista, muy improbable, que se nos propone? Criterio económico: ¿por qué ese punto de vista posee un rendimiento elevado, a través de las extensiones (generalizaciones, comparaciones) que favorece, o de las cuestiones que engendra? Basta señalar esos criterios (sin duda hay otros) para ver hasta qué punto el hecho de situarse en un nivel propiamente teórico es cosa rara, puesto que la mayoría de los intercambios y de las críticas se desarrollan en un nivel muy diferente (metodología, debates eruditos…).

Las circunstancias, a veces desconsoladoras, de la recepción de la obra de Pierre Bourdieu en Francia, ratificaron mi intención de es-

[7] Cuestión que volvimos a encontrar constantemente, Gérard Mauger y yo, en el marco de los encuentros Lire les Sciences Sociales.

cribir este libro, sin por ello llevarme a modificar su orientación general. No se trata de presentar un alegato, ni una respuesta (de clan o de camarilla),[8] sino de invitar a medir el aporte de esta obra fundamental y, por consiguiente, dibujar los contornos de lo que podría ser una discusión esclarecedora al respecto. Consideraría haber cumplido este proyecto si alcanzara a transmitir un modo de empleo o, mejor aún, una disposición a utilizar los instrumentos, los esquemas de trabajo que contiene.[9]

Se habrá comprendido sin duda que, dadas mis intenciones, no era cuestión de presentar en una forma "escolástica" o didáctica una exposición completa de los trabajos de Bourdieu[10] y de todas sus extensiones en diferentes dominios. Hablar en general de una obra como ésta es una empresa difícil, porque al riesgo de simplificar se agrega el más inadvertido de hacerla existir en el modo intemporal e irreal de un don erudito, condenado a la contemplación. Pero, con más razón que otras disciplinas, la sociología no podría dar cuenta de sí misma, de su génesis y sus efectos, de un modo intelectualista. No podría olvidar que su pertenencia al mundo social se presenta como un problema de conocimiento, nunca totalmente disociable de

[8] La obra de Pierre Bourdieu alcanzó a reunir a investigadores que pudieron reconocerse en ella, al menos en un momento dado de su trayectoria. La visión policial o periodística de una "conspiración", mantenida por algunos editorialistas que no aman la sociología y por ciertos reporteros que olvidan indagar, no da cuenta de la lógica del trabajo científico, fundado en principio, pese a los obstáculos de todo tipo, sobre el intercambio, la crítica y la estima recíprocos. Los intereses por hacer carrera universitaria habrían debido incitar a encontrar otros motivos de conspiración y, en todo caso, a preferir la protección de muy distintos "mandarines". Resta citar el punto, en principio, más importante: los resultados científicos de estos lazos de afinidad intelectual son públicos, es decir, están disponibles para el juicio de todos.

[9] Agregué pasajes originales o inéditos, que constituyen la materia de la mayoría de los capítulos, a textos ya publicados pero modificados: "La théorie en pratique", *Critique,* número especial *Pierre Bourdieu,* núms. 575-580, agosto-septiembre de 1995; "The theory of fields and the sociology of literature: Reflections on the work of Pierre Bourdieu", *International Journal of Contemporary Sociology,* núm. especial, *Pierre Bourdieu's thought in contemporary social sciences,* vol. 33, núm. 2, octubre de 1996 (traducción alemana, "Feldtheorie und Literatursoziologie, Überlungen zu den Arbeiten Pierre Bourdieus", en L. Pinto y F. Schultheis, [eds.], "*Streifzüge durch das literatische Feld*", Constanza, Universitätsverlag Constanza, 1997).

[10] En lo sucesivo, para simplificar las referencias, me limitaré a citar de modo abreviado pero claro (*Distinction, Sens pratique, Choses dites, Homo academicus, Noblesse, Règles, Réponses, Raisons pratiques, Méditations...*), y sin mencionar el nombre del autor, las obras de Bourdieu más frecuentemente utilizadas, que fueron objeto, por lo demás, de indicaciones bibliográficas completas.

prácticas y tareas prácticas derivadas de tal pertenencia. Es por eso por lo que, más que abordar demasiado rápidamente determinadas cuestiones, preferí elegir cierto número de puntos, decisivos a mi juicio: la naturaleza del conocimiento teórico, sus condiciones y sus implicaciones sociales.

El capítulo 1 trata de situar a Pierre Bourdieu en el contexto intelectual de los años cincuenta y sesenta, que desempeñó un papel importante en la formación de su proyecto sociológico: la historia, sobre todo, debe permitir, en este caso, rehuir a ciertos malentendidos, especialmente los que suscitan confrontaciones imaginarias con tradiciones académicas o con autores sugeridos por el ambiente de los tiempos. Si bien la teoría de la práctica fue anunciada o preparada por el estado del campo filosófico en Francia, sigue siendo cierto que el trabajo empírico en etnología y sociología condujo a Bourdieu a formular los problemas sobre un terreno nuevo. En el capítulo 2 se plantea una cuestión "genealógica": ¿qué es lo que predisponía a este filósofo convertido a las ciencias sociales a cuestionar, desde el interior, la razón científica? Los capítulos 3 y 4 presentan los principales instrumentos teóricos. Uno, al tomar la literatura como estudio de caso en el seno de una concepción unitaria de la sociología, se esfuerza por mostrar tales instrumentos mediante su aplicación concreta. El otro propone un retorno reflexivo sobre la práctica del teórico, buscando establecer en qué medida y en qué sentido se puede decir que hay teoría en un autor tan desconfiado, por lo demás, respecto a las falsas abstenciones teóricas del "empirismo" y del "positivismo". El capítulo 5 está dedicado a la antropología y al cambio de estatus que ha experimentado, al pasar del estado implícito al estado explícito; había que reconocer, sin sobrepasar necesariamente los límites de la razón científica, que la teoría de la práctica abarcaba un discurso más general y más poderoso sobre el hombre, de tipo similar al que formulan los filósofos. En esta antropología aparecía como central la noción de capital simbólico. Por último, el capítulo 6 aborda la cuestión "Bourdieu y la política". Pero no se trata de un recuento de las tomas de posición ni de una justificación de sus buenos fundamentos, caso por caso. El propósito es otro: mostrar, en el plano de los principios, la compatibilidad de la exigencia científica de autonomía y de una visión profundamente política del mundo social. Es posible abocarse a criticar las representaciones dominantes dilucidando, en una coyuntura dada, los medios realistas de hacer progresar lo universal.

1
UNA HERENCIA INTELECTUAL

Si se quieren aplicar a Pierre Bourdieu los preceptos que él mismo propuso para hablar de un autor es necesario, sin duda, comenzar por reconstituir el espacio de las posibilidades en el seno del cual pueden comprenderse la conformación de un "proyecto intelectual", la invención de una posición específica en el campo, las tomas de posición teóricas y, llegado el caso, las tomas de posición éticas y políticas que le corresponden. Pese a las apariencias, este enfoque difiere sensiblemente de los que son aplicados de manera habitual por la historia de la filosofía y la historia de las ideas para ubicar la herencia de un autor y su relación con sus predecesores. Ante todo por el método; no se trata de privilegiar las simples declaraciones de un autor atribuyéndoles las ascendencias, las opciones originales, las evoluciones y las tomas de conciencia que él reivindica; se sabe (aunque no se haga nada con ese saber) que el discurso sobre los orígenes merece siempre ser comprendido en función de exigencias y necesidades de la posición actualmente ocupada. Después, por el fondo; la descripción debe escapar a las categorías eruditas que el intérprete o el observador es llevado a utilizar espontáneamente. A falta de suspender, por una duda radical, el recurso a estas categorías a las que se reconoce la competencia erudita, se está condenado a una oscilación, por una parte, entre el registro del intelectualismo teoricista que se instala en el cielo de las ideas puras y de su inmaculada concepción y, por otra, el registro de la familiaridad nativa que permite abrevar en el fondo común de evidencias compartidas y movilizar referencias tan seguras que no requieren ser explicitadas (marxismo, kantismo, existencialismo…). El espacio de las posibilidades, lejos de ser transparente, apela a ser objetividad: hay que liberarse de visiones nativas no sólo porque son fragmentarias y parciales sino también porque nos desvían de interrogar los presupuestos extrateóricos de las posturas teóricas. Contra las tentaciones del intelectualismo, hay que recordar que los agentes ponen en acción, gracias a su sentido nativo de la orientación, un conjunto de conceptos y de problemas que se inscriben en clasificaciones, jerarquías inseparablemente inte-

lectuales y sociales.[1] Sartre, Marx, Nietzsche o Kant, pero también Durkheim o Weber, designan doctrinas definidas por sus usos y sus utilizadores, por un circuito de lecturas, de comentarios y también de carreras, en el cual se reconocen agentes en función de características socialmente condicionadas de las que son poseedores. La herencia no se pone en acción más que por herederos predispuestos a apropiársela y, por consiguiente, a excluir otros posibles.

LOS POLOS DE LA PRODUCCIÓN FILOSÓFICA

En el curso de los años cincuenta el campo filosófico estaba marcado por el predominio del existencialismo. El punto de vista dominante sobre el campo imponía una ruptura o un esquema de subordinación entre la nueva filosofía fundada en la existencia y la mayoría de las demás doctrinas, caracterizadas, en grados diversos, por los prejuicios intelectualistas, el gusto por la abstracción, la cosificación de la experiencia. Sin embargo los jóvenes filósofos de la generación de la posguerra, nutridos de cultura existencialista y fenomenológica, se fueron sintiendo crecientemente insatisfechos en este marco, y algunos descubrieron otra tradición, la de la cultura racionalista e histórica. Tal tradición, otrora dominante, al menos hasta los años veinte, había sido devaluada después por el ascenso de un estilo filosófico menos preocupado por las cuestiones de epistemología que por la comprensión de la experiencia. Podemos sentirnos tentados a ver en la alternancia de los humores filosóficos la forma que adoptan las relaciones de fuerza entre posiciones relativamente invariables en el campo filosófico. No es sorprendente que Michel Foucault haya sido llevado a evocar una "línea divisoria", la que "separa una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto, y una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; por otro una, que es la de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Sin duda esta ruptura viene de lejos y sus huellas se podrían rastrear a lo largo del siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte [...] Cualesquiera

[1] Charles Soulié propuso un análisis de las jerarquías de los autores entre los estudiantes de filosofía ("Anatomie du goût philosophique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1995, 109, pp. 3-28).

que hayan podido ser después las ramificaciones, las interferencias, las aproximaciones, incluso, estas dos formas de pensamiento han constituido en Francia dos tramas que siguieron siendo, durante un tiempo, al menos, bastante profundamente "heterogéneas".[2]

La "filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto" ha tenido sus representantes entre historiadores de las ciencias (y "epistemólogos") que, en la línea de Auguste Comte,[3] prefirieron en general la vía de la investigación histórica a la vía formalista y logicista de una sintaxis pura, y a la vía trascendental encarnada por Husserl.[4] Para muchos, todo ha ocurrido como si el marco teórico del kantismo, especialmente su doctrina de las categorías y de los esquemas, pudiera volverse más o menos flexible de acuerdo con las necesidades de la ciencia en ese momento; donde se debe tratar de descubrir las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo en las producciones efectivas de una razón científica definida por una propiedad de apertura.

La idea de que la racionalidad se construye en la historia[5] ha sido admitida, al menos desde finales del siglo XIX, de modo bastante generalizado; un lenguaje "constructivista" concierne no sólo a la "teoría" sino también a los datos observables más elementales, o más precisamente, un lenguaje situado entre los dos momentos: el "objeto", y el objeto "construido", en tanto producto de un proceso de objetivación que vuelve posible un horizonte de problemas, de hipótesis y de verificaciones. Y desde Léon Brunschvicg hasta Jean Cavaillès,[6] las matemáticas mismas, como producción siempre inacabada de objetos específicos, han sido consideradas irreductibles a un fundamento ya sea lógico o intuitivo. Hacia 1950 y desde hacía ya cierto tiem-

[2] M. Foucault, "La vie: L'expérience et la science", *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, enero-marzo, 1985, p. 4.

[3] Sobre la historia de las ciencias en A. Comte véase J. Heilbron, *The rise of social theory*, Polity, Cambridge, Oxford, 1995.

[4] Se sabe que Jean Cavaillès ponía en un primer plano la "filosofía del concepto" contra la "filosofía del sujeto" en sus diferentes variantes. Existen pocos estudios sistemáticos sobre la tradición de historia de las ciencias y la epistemología fuera del trabajo de Enrico Castelli Gattinara, *Les inquiétudes de la raison. Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, París, Vrin-EHESS, 1998.

[5] Quizás a la antigüedad del tema en Francia se debe cierta serenidad frente al problema del "relativismo" y de algunas provocaciones "relativistas" tomadas en serio, y a veces en forma trágica, por autores surgidos de una tradición intelectual diferente.

[6] Véase Hourya Sinaceur, *Jean Cavaillès. Philosophie mathématique*, París, PUF, 1994, pp. 92 y ss.

po, la terminología de la "construcción del objeto" era central en la discusión, al verse abandonado, si no descalificado,[7] el proyecto filosófico de un saber radical, "sin presupuestos"; lo "dado", de lo que intentaban partir los filósofos, no aparece ya más que como una ilusión engendrada por la universalización de una forma particular de experiencia. Es así que la toma en consideración de la historia, lejos de imponer una visión "historicista", se encontró, por el contrario, asociada con la necesidad racional; hacer la historia de una ciencia es describir el movimiento autónomo por medio del cual se engendran objetos nuevos y, más aún, instrumentos demostrativos que, si bien no los "fundan" en el sentido filosófico tradicional, los arrancan de la contingencia y la arbitrariedad.

Gaston Bachelard (1884-1962), que pudo verse incitado a recurrir a las armas de la polémica en una coyuntura desfavorable fuertemente dominada por el estilo patético de la filosofía existencialista, dirige sobre todo a los filósofos el reproche de ignorar la situación intelectual de "trabajo" (para retomar un término central en su vocabulario), lo que los conduce a conformarse con una imagen muy pobre de la ciencia, con conceptos dotados de un carácter excesivo de generalidad y de abstracción y, en fin, con ejemplos que no sirven sino para procurar ilustraciones retóricas a desarrollos sustraídos, de entrada, a todo cuestionamiento. "La ciencia, según él, no tiene la filosofía que merece."[8] Los filósofos, puesto que "quieren fundamentar de una vez por todas",[9] tienden a conformarse con "filosofías de resumen",[10] "filosofías de filósofo";[11] las nociones "simples" y "primitivas" (las de materia, sustancia, masa, energía…), de las que intentan partir para llegar a una evidencia de orden superior, descansan sobre el desconocimiento del trabajo concreto de producción de conocimientos, con lo que éste implica de "error", de "rehacer", de "rectificación", de "complicación".

Contra la tradición de la filosofía universitaria, Bachelard invitaba a tratar los conceptos como instrumentos históricos y no como esen-

[7] Se podrá objetar con razón que tales tendencias no pudieron abolir las fuerzas de resistencia ligadas al pundonor filosófico, con todo lo que lo caracteriza: el gusto por lo último, por lo fundamental, etcétera.

[8] G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, París, PUF, 1953, p. 20.

[9] *Ibid.*, p. 8.

[10] G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, PUF, 1949, p. 9.

[11] G. Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, París, PUF, 1940, p. 8.

cias intemporales, y en consecuencia incitaba a atribuirles un sentido temporal y sobre todo relativo, condicionado por los procedimientos de objetivación, entendidos éstos en sus aspectos más técnicos. Si bien es cierto que "el método define los entes",[12] hay que asumir un pluralismo epistemológico que reconozca el carácter abierto de las nociones, incluso de aquellas, caras a los existencialistas, que son reputadas como las más "primitivas". Al subrayar la diversidad de modos de conocimiento concerniente a entidades separadas entre sí por su historia propia, tales como el electrón, el núcleo, el átomo, la molécula, etc., Bachelard proclamaba, dirigiéndose bastante explícitamente a los filósofos de la existencia: "Desde nuestro punto de vista, no todo es real de la misma manera; la sustancia no tiene, en todos los niveles, la misma coherencia; la existencia no es una función monótona: ella no puede afirmarse en todas partes y con el mismo cariz."[13] La oposición filosófica de lo real y la apariencia resulta demasiado pobre para dar cuenta del proceso de objetivación científica que no cesa de sustituir a lo concreto por lo abstracto, al realismo de las sustancias sensibles por el idealismo de las relaciones matemáticas inteligibles. El rechazo a ceder a las alternativas teóricas de la tradición, racionalismo y empirismo, materialismo e idealismo, realismo y nominalismo, esos pares epistemológicos que sirven de señales obligadas e incuestionables en el sentido filosófico de la orientación, desembocaba en una posición activa de equilibrio que reivindicaba la tensión y el movimiento: el acto de conocimiento es una dialéctica siempre inacabada entre la teoría y la experiencia, entre la construcción y la verificación, entre el *a priori* y el *a posteriori*.[14]

De ahí resulta un proyecto filosófico, el de una epistemología histórica que presente algunos rasgos notables: insistencia en el funcionamiento "polémico" del conocimiento objetivo, que procede por una crítica en acto de los "obstáculos epistemológicos"; prioridad de los análisis de carácter histórico; relación de los principios teóricos con el dispositivo experimental ("racionalismo aplicado"). Si bien es

[12] *Ibid.*, p. 55.

[13] *Ibid.*, p. 54. La principal estrategia de Bachelard contra los "filósofos" (los detentadores de la legitimidad filosófica del momento) consistió en tomarles la palabra, examinando las dimensiones culturales implícitas de sus "conceptos".

[14] "Hay que supervisar los *a priori* del racionalismo, darle su justo peso de *a posteriori*", *La philosophie du non*, p. 42. Usando gustosamente fórmulas paradójicas y heterodoxas Bachelard mostraba de manera profética la insuficiencia de las categorías filosóficas, al menos en su empleo tradicional.

cierto que esta postura epistemológica se encuentra, con algunos matices, en varios autores, es sobre todo Gaston Bachelard (con Jean Cavaillès) quien no ha cesado de proclamar el carácter fundamentalmente histórico de los objetos de la ciencia, y quien se ha visto llevado en cierta medida a practicar una historia de tipo "discontinuista" privilegiando los "momentos solemnes" (Léon Brunschvicg)[15] de ruptura revolucionaria y de reorganización del saber.

La herencia libremente interpretada y utilizada del kantismo era compartida, hasta cierto punto, por la filosofía de las ciencias y por las ciencias del hombre, que desde Durkheim[16] no habían dejado de plantear la cuestión del *a priori*: la sociología no sólo ponía en primer plano la importancia de la construcción del objeto en la actividad científica, sino que también se planteaba como programa analizar empíricamente la construcción social de la realidad por medio de las categorías y los modos de clasificación. Desde Durkheim hasta Lévi-Strauss, pasando por Mauss, una disciplina fundamentalmente positiva superponía, sobre las producciones exóticas del mito y del rito, una interrogación teórica respecto a las condiciones de posibilidad del conocimiento. Pero es notable que tal teoría social del conocimiento, aunque salida de la filosofía, sólo haya sido percibida muy mal por los filósofos contemporáneos, y más bien por el rodeo de la etnología, disciplina que acumulaba la ventaja de no sufrir el descrédito de los últimos representantes del durkheimismo universitario y la de procurar las garantías de una distancia ennoblecedora del objeto. No cabe duda de que, más profundamente, rechazaban el proyecto durkheimiano de una ciencia del hombre que se esforzara por repensar los objetos tradicionales de la filosofía.

En sus grandes rasgos el dispositivo argumentativo de los filósofos se montó bastante rápido, en el momento en que la sociología se constituía como disciplina universitaria y científica. En una coyuntura intelectual pese a todo más propicia que hoy a los intercambios entre disciplinas, y mientras buen número de filósofos racionalistas dudaban, igual que Durkheim, de la utilidad intelectual de la disertación filosófica y de los méritos del concurso de oposición, filósofos como Léon Brunschvicg, Jules Lachelier, Fréderic Rauh y muchos otros dirigieron contra Durkheim cierto número de críticas; se observará,

[15] Citado por H. Sinaceur, *op. cit.*, p. 21.

[16] Sobre el rechazo colectivo a Durkheim, véase P. Bourdieu y J.-C. Passeron, "Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without Subject", *Social Research*, vol. 34, núm. 1, pp. 162-212.

de paso, que aquellos no llegaban a cuestionar su pertenencia filosófica, que parecía evidente. La apuesta última era la posibilidad misma de una ciencia del mundo social. En un plano estrictamente epistemológico, la crítica de los filósofos se dirigía a subrayar el retraso, tal vez insuperable de la sociología, atrapada en la intuición, respecto a las ciencias físicas, que habían llegado a un alto grado de matematización. En realidad la mayoría de las críticas versaban sobre la especificidad del conocimiento sociológico; los filósofos parecían no comprender que se pueda arribar a los hechos sociales ahorrándose el paso por la conciencia individual, y en consecuencia por la psicología, disciplina distinguida con una función de paradigma para las ciencias del hombre; intentaban reservar un lugar, por una parte, al sentido vivido, al tiempo orientado hacia el futuro, a la libertad, y por otra a la creación, al cambio. En fin, según los filósofos, los límites de la sociología eran puestos en evidencia por algunos objetos de conocimiento considerados superiores, que se presumía escapaban a la tosquedad de sus instrumentos: la moral de los héroes y de los genios, las religiones superiores. La nueva disciplina amenazaba suplantar la individualidad libre, con un fetiche, una hipóstasis, lo "colectivo", la "conciencia colectiva", con la consecuencia, según Brunschvicg, de reenviarnos, en el dominio político, al organicismo de los pensadores conservadores (Bonald). Como se ve, la sociología se encontraba rechazada por los filósofos, no necesariamente malévolos pero sin duda poco inclinados a la reflexión, hacia el determinismo, el materialismo, los hechos estadísticos elementales, la "media" o el promedio.[17] Por lo visto percibían más o menos confusamente que esta disciplina imponía un orden de hechos que, por ser irreductible al análisis interno de nociones intemporales, escapaba al dominio de la filosofía.

Aunque su prestigio intelectual era importante, el polo racionalista seguía estando dominado en los años cincuenta. Lo esencial de la producción universitaria se dedicaba a la historia de la filosofía o a una metafísica de ascendencia espiritualista cuyo gran nombre era Bergson, valor eminente hasta esa época. En un campo universitario

[17] Sobre Durkheim y sus interlocutores filósofos, véanse L. Pinto, "Le détail et la nuance. La sociologie durkheimienne vue par les philosophes dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1893-1899)", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1-2, 1993, y "Conscience et societé. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne", *Corpus,* 24-25, 1994.

que habría podido parecer inmutable desde hacía varios decenios, el gran cambio había sido la importación de la filosofía alemana. Con esta etiqueta se reunían autores diferentes que tenían en común algunos rasgos: un estilo técnico y esotérico en ruptura con la "claridad francesa", y la pretensión de remontarse más allá de los artificios del racionalismo académico, hacia una zona más originaria donde se dieran a ver "las cosas mismas".[18]

En la posguerra los nombres de Hegel, Husserl y, en menor medida, de Nietzsche, Kierkegaard y Heidegger, se habían vuelto muy prestigiosos gracias a la acción de una vanguardia universitaria encarnada por una figura como Jean Wahl. De ese modo se había constituido un polo fenomenológico-existencialista que se deslindaba tanto del racionalismo académico como de la metafísica a la francesa. Este polo estaba lejos de ser homogéneo y los autores alemanes podían cumplir funciones diferentes. Así, Hegel podía ser utilizado ya fuese de manera técnica, esotérica, por su método "dialéctico", encarnación de una lógica propiamente filosófica, o bien de modo más profano, por su contribución a debates sobre la historia suscitados y mantenidos por la presencia de un marxismo filosófico; en efecto, una de las apuestas exotéricas de la filosofía era entonces la cuestión del "humanismo" (¿el hombre es un fundamento teórico, ético?; ¿en qué medida se realiza en la historia?), terreno de un debate entre filósofos cristianos y ateos. Asimismo, Husserl podía ser invocado simultáneamente por autores que se esforzaban en considerar a la filosofía como "ciencia rigurosa", por metafísicos y por pensadores existencialistas que extraían de él un indispensable arsenal de nociones y de instrumentos (reducción trascendental, intencionalidad, noesis, noema...). El prestigio de este autor influía especialmente sobre los jóvenes filósofos, y los primeros pasos de Foucault, de Bourdieu y de Derrida estuvieron inspirados y marcados por él. La relación con la fenomenología fue expresada, aunque en la forma transfigurada de un lenguaje abstracto, por Michel Foucault, en su libro *Las palabras y las cosas.*[19] La fenomenología prometía, ante todo, poner fin a la ignorancia filosófica concerniente a las ciencias del hombre, esforzándose al mismo tiempo por evitar la trampa del positivis-

[18] Sobre la importación de la "filosofía alemana" en los años treinta, véase L. Pinto, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, París, Seuil, 1995.

[19] M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* México, Siglo XXI, 1968.

mo: ni especulaciones lejanas ni duplicación de la ciencia; ambicionaba ser un discurso fundacional pero respetuoso de la experiencia. Sin prejuzgar cuestiones ontológicas últimas, esta filosofía parecía reivindicar el estatus de un método flexible y abierto. Sobre tal punto, precisamente, un autor como Foucault se mostró perplejo, después de haber compartido él mismo la creencia en las promesas de la fenomenología, como lo prueban sus primeros textos. En el enfoque fenomenológico hay un riesgo: el de no superar el redoblamiento positivista de la ciencia más que formalmente, por un "redoblamiento empírico-trascendental" donde la misma cosa es presentada dos veces: lo que es dado en la experiencia se encuentra al mismo tiempo simplemente transcrito de nuevo en el registro metaempírico de la dación de sentido, de suerte que la filosofía termina por perder en ambos tableros, el empírico (es menos rica que las ciencias) y el trascendental (es menos pura de lo que pretende).

Hasta finales de los años cincuenta el existencialismo, combinado con la fenomenología, de la que tomó ciertos conceptos, representó el polo dominante en el campo filosófico. Al contrario que la tradición "racionalista", el existencialismo guardaba afinidad con el estilo eminentemente escolar del arte "dialéctico" de que hablaba Durkheim.[20] Parecía no ofrecer otra perspectiva –particularmente en su forma sartreana, cada vez más apoyada por los jóvenes catedráticos normalistas– que combinar indefinidamente el "en sí", el "para sí", la "existencia", la "angustia", la "muerte", el "otro", etc. Pero cualesquiera que fuesen las críticas que se le hayan dirigido, sería un abuso reducir el existencialismo a una mera retórica. Junto a cuestiones "existenciales" de elección, de situación, de compromiso, que constituían los puntos más accesibles para los lectores profanos, se podían reconocer, especialmente en Heidegger y Merleau-Ponty, interrogaciones más exigentes, dirigidas a superar el conflicto entre el objetivismo filosófico y las diferentes versiones de la filosofía espiritualista, desgarradas entre el "sujeto" y el "mundo"; se trataba de situarse en un nivel descriptivo anterior al de la teoría, filosófica o científica, suspendiendo de modo radical las reificaciones filosóficas, tanto las del "sujeto" como las de la "cosa", engendradas por los presupuestos intelectualistas dominantes. La cuestión de la relación prerreflexiva con el mundo de la experiencia ingenua, con "el mun-

[20] É. Durkheim, "L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie", en É. Durkheim, *Textes*, tomo 3, París, Minuit, 1975, p. 422.

do de la vida", recibía una importancia central, por ejemplo, en Merleau-Ponty (1908-1962). Para muchos jóvenes filósofos de la época él era una referencia fundamental, y ocupaba, según Bourdieu, "un lugar aparte" en el seno de la filosofía francesa contemporánea.[21] Merleau-Ponty intentaba apoyarse en las conquistas de ciertas disciplinas positivas, entre ellas la psicología y la biología, para mostrar, aunque sin caer en el vitalismo, los puntos muertos a que conducían las vías opuestas de la filosofía intelectualista y la psicología naturalista (especialmente la de inspiración conductista): una y otra vía plantean como originario un término (el espíritu, el cuerpo) que sólo tiene un sentido derivado, puesto que resulta de un trabajo de construcción y de abstracción. Como consecuencia, la empresa filosófica se atribuye una tarea de descripción algo problemática, si acaso no paradójica: la de una reconstrucción metódica de lo originario, en primer lugar en la percepción, después en la palabra e incluso en el arte. Pero cualquiera que haya sido el prestigio de que gozaba Merleau-Ponty, una empresa como la suya no hacía sino subrayar los callejones sin salida del enfoque filosófico tradicional. La percepción, que según la filosofía consideraba estaba destinada a suministrar un medio privilegiado para superar ciertos enigmas del discurso filosófico, se revelaba como un recurso retórico impotente para procurar verdaderamente un programa concreto de investigaciones. Y por último, la pretensión de lo "concreto" que le había sido asociada se encontraba cruelmente desmentida por el carácter en extremo indeterminado y antihistórico de las experiencias consideradas.[22]

Una vez señalado el contraste entre los dos polos de la filosofía francesa, es innegable que pudieron existir intercambios y préstamos entre ellos. Aunque no fuera más que por razones negativas, las actitu-

[21] P. Bourdieu, *Choses dites*, p. 15; véase. también L. Althusser y M. Foucault, citados por Didier Eribon en *Michel Foucault et ses contemporains,* París, Fayard, 1994, pp. 106-107. Por el contrario, según Althusser, al parecer en la misma época "la moda era afectar desprecio por Sartre, que estaba de moda" (L. Althusser, "Les faits", en *L'avenir dure longtemps*, París, Le Livre de Poche, 1994, p. 363).

[22] La fenomenología "no puede ir más allá de una descripción de lo que caracteriza propiamente a la experiencia 'vivida' del mundo social, es decir la aprehensión de ese mundo como evidente, como dado por sentado (*taken for granted*)", P. Bourdieu, *Le sens pratique,* París, Minuit, 1980, p. 44. Desde este punto de vista el intento hecho por James M. Ostrow de utilizar el marco teórico de Merleau-Ponty como alternativa a los análisis de Bourdieu no parece muy convincente: véase. J. M. Ostrow, *Social sensitivity. A study of habit and experience,* Nueva York, State University of New York Press, 1990.

des tendían a aproximarse en ciertos puntos, de los cuales pueden subrayarse al menos tres. En primer lugar, la herencia del idealismo trascendental puede descubrirse en la manera en que se afirma, contra las diversas formas de tentación positivista, el valor de la noción de *a priori* (o sus equivalentes: norma, valor, significación), entendida como forma constitutiva, dadora de sentido.[23] Y si los trabajos de Ernst Cassirer han sido objeto, de una parte y de otra,[24] de lecturas favorables, sin duda es porque era posible encontrar ahí tanto una antropología fundada en el carácter estructurante de diferentes sistemas de esquemas como un programa de análisis histórico de la cultura. Cassirer (1874-1945), filósofo alemán neokantiano, autor de una obra abundante y en particular de una *Filosofía de las formas simbólicas*, indicaba una vía original que permitía hacer extensivo a nuevos dominios el tipo de investigación practicado por los historiadores de la ciencia en su área. La idea de "forma simbólica", conservando y subvirtiendo el kantismo, procuraba una generalidad considerable al *a priori*, al mismo tiempo que autorizaba a tratarlo como un objeto histórico. Este enfoque, por la mediación de la herencia kantiana, reencontraba una parte del programa durkheimiano de historización de las categorías. Pero con esta diferencia, no despreciable: la toma de partido por la inmanencia filosófica y el rechazo de la sociología del conocimiento.

Otro punto de convergencia entre los polos, es la primacía acordada a la práctica, bajo nombres diferentes –gesto en Cavaillès, acto epistemológico en Bachelard, acción, conducta o comportamiento en los fenomenólogos–, y para utilizaciones evidentemente muy distintas, si no opuestas (filosofía del "concepto"/filosofía del "sujeto") en relación con el contenido proposicional dirigido a su "valor facial", para retomar la terminología ulterior de Bourdieu. El análisis

[23] Es interesante remitirse a un texto inédito de Georges Canguilhem, "Leçons sur la méthode", conocido por Pierre Bourdieu, que lo reprodujo en su libro *Le métier de sociologue*, con J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron, París-La Haya, Mouton, 1968, pp. 336-339. Se tiene ahí una buena ilustración de la relación colectiva con el neopositivismo que prevaleció desde los años treinta a los años setenta. (Traducción española, *El oficio de sociólogo*, trad. Fernando Hugo Azcurra y José Sazbón, México, Siglo XXI, 22a. ed., 2000.)

[24] Cassirer tuvo, desde los años treinta hasta los cincuenta, numerosos interlocutores y lectores franceses de todas las disciplinas y de todas las orientaciones: lingüistas psicólogos, filósofos. Pero sólo a partir de los sesenta su obra empezó a ser traducida de manera significativa. Los textos principales aparecieron en la colección Le Sens Commun, dirigida en Minuit por Pierre Bourdieu.

debe remontarse, más allá de los temas manifiestos, hacia un principio de "constitución" o ley de producción, que es la condición de su inteligibilidad.

En fin, se puede observar que filósofos incluso tan diferentes como Bachelard y Merleau-Ponty comparten hasta cierto punto una forma argumentativa que hoy se podría denominar "holística": contra un empirismo más bien inclinado al atomismo de la significación, ellos se ven llevados a considerar que los conceptos forman una red más o menos estrecha, y que las proposiciones no pueden ser comprendidas y sometidas a prueba una por una, sino globalmente, mediante el sistema teórico que involucran. El papel del filósofo es reconstituir gramáticas, lógicas, estilos de pensamiento y de acción que permitan percibir la coherencia de un orden de significaciones.

Por lo tanto no resulta sorprendente que ciertas producciones hayan podido llevar la marca de la doble influencia que sufrieron, como se puede observar a propósito de Georges Canguilhem (1904-1995). Éste puede ser considerado una figura central en el campo filosófico de los años cincuenta y sesenta en Francia:[25] reunía diversas características, como la autoridad intelectual en epistemología, pero no confinada a una especialidad estrecha, junto con responsabilidades diversas en el campo pedagógico e institucional, etc. Menos marginal que Bachelard o Koyré en el seno de la disciplina filosófica, provisto de títulos de excelencia universitaria (Escuela Normal Superior, oposición, tesis), Canguilhem encarnó, para varias generaciones de estudiantes, el modelo de una práctica intelectual que combinaba la reflexión filosófica sobre grandes cuestiones y una familiaridad con saberes positivos como la biología. Hacia esa área se inclinó después de haberse formado como médico. La historia de las ciencias que practicó, aun acomodándose en lo esencial a los principios de la epistemología constructivista[26] puesta en marcha por otros, pero hasta entonces sobre todo en el campo de la física, se orientaba a añadirles una dimensión suplementaria: la reflexión sobre la especifici-

[25] Esta influencia de Canghilhem es atestiguada por las numerosas recopilaciones y los homenajes publicados por sus ex alumnos convertidos a menudo en filósofos universitarios. Es interesante leer el homenaje de Bourdieu al evocar, mediante gestos y expresiones de su antiguo profesor, una postura intelectual que le había ganado toda su simpatía (P. Bourdieu, "Il ne faisait jamais le philosophe", *Les Inrockuptibles,* 25, 27 de septiembre-3 de octubre de 1995, p. 12).

[26] Por ejemplo G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux* XVII*e et* XVIII*e siècles,* París, PUF, 1955.

dad de lo viviente. Incorporaba a su manera una exigencia teórica, la de pensar lo impensado, que la fenomenología husserliana de la *Lebenswelt* trataba de explicitar. La filosofía, según Canguilhem, si bien debe instruirse junto al científico, no puede ignorar que el objeto considerado, instaurador de normas, de normalidad, pero también fuente de errores eventuales, tiene como peculiaridad volver posibles las cuestiones que tanto el filósofo como el científico se plantean. Todo ocurre como si el "conocimiento de la vida" debiera tomar un sentido a la vez objetivo (la vida como objeto) y subjetivo (la vida como principio y condición del conocimiento). En efecto, el conocimiento de la vida implica una interrogación sobre el sentido que el conocimiento en tanto tal, reviste en relación con la vida: "Mediante la relación del conocimiento con la vida humana se devela la relación universal del conocimiento con la organización viviente."[27] La vida es ese "objeto" de conocimiento de índole tal que incorpora el conocimiento de interrogarse sobre sí misma; ello impide un objetivismo somero. Racionalista riguroso, Canguilhem intentaba no verse llevado a denunciar el "misticismo confuso" al modo bergsoniano para caer simplemente en el "intelectualismo cristalino" propio de una tradición filosófica dominada por los modelos de las matemáticas y de la física matemática. El "racionalismo razonable" preconizado contra este tipo de alternativas consiste en "saber reconocer sus límites e integrar sus condiciones de ejercicio";[28] si bien es cierto que, según su fórmula, "el pensamiento de lo viviente debe tener de lo viviente la idea de lo viviente", para Canguilhem resultan esenciales dos nociones, las de sentido y totalidad, nociones que toma de Kurt Goldstein, uno de los autores predilectos de Merleau-Ponty. El marco de inteligibilidad en el "conocimiento"[29] de lo viviente es procurado por la relación global, el "debate" que el organismo mantiene con su medio. Es decir que, so pena de ignorar la "originalidad de la vida", y de trabajar sobre abstracciones tales como la motricidad, la percepción, el hábito, etc., la ciencia debe esforzarse no en reducir (en virtud de una exigencia mal entendida de objetividad) sino, por el contrario, en reproducir las totalidades significativas en las cuales se inscriben los comportamientos objetivos.

[27] G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 1965 (primera edición, 1952), p. 11.

[28] *Ibid.*, pp. 12-13.

[29] Término por sí mismo significativo, más amplio que sus equivalentes posibles, como ciencia, estudio, análisis, etcétera.

Tal era, pues, en sus grandes líneas, el espacio de posibles filosóficos en los años cincuenta. El rechazo de la historia universitaria de la filosofía, cuyos excesos ya habían sido denunciados por Durkheim y otros, parecía necesario para la mayoría de los aprendices de filósofo en la medida en que esta especialidad, en lo sucesivo dominante en el orden del poder temporal institucional, les daba la impresión de ser puramente ascética y desprovista de toda verdadera función teórica. Se los alentaba a la rebelión contra la ortodoxia académica desde varios lados; por los investigadores más innovadores, no sólo en el dominio de las ciencias del hombre (Émile Benveniste, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss) sino incluso por un filósofo como Merleau-Ponty, espíritu abierto y curioso que encarnaba, con todas las limitaciones de tal empresa, el esfuerzo por integrar las últimas adquisiciones científicas en un proyecto filosófico marcado por la fenomenología. La innovación intelectual no podía dejar de contar con el capital científico, ante todo en la forma que revestía en Francia con la tradición de historia de las ciencias y, por otra parte, cada vez más, en la forma de la filosofía analítica, de origen anglosajón:[30] comenzaba a ser conocido Wittgenstein, autor predilecto de Bourdieu. Pero la innovación también podía propiciar intercambios que se multiplicaban en las fronteras entre el campo filosófico y el campo de la literatura. Una revista como *Critique* ilustraba bien esta dualidad de vías con autores como Alexandre Koyré y Eric Weil, por un lado, y, por otro, Georges Bataille. En fin, más generalmente, la coyuntura universitaria era favorable al cuestionamiento de los modelos académicos. La creación de puestos para encuadrar a un público en vías de crecimiento, el desarrollo de cursos en disciplinas dependientes del área de las ciencias humanas, y el reforzamiento de instituciones de investigación y de erudición marginales, propicias al cambio (6a. sección de la EPHE, la Escuela Práctica de Altos Estudios), fueron algunas de las condiciones de la aparición de nuevos estilos intelectuales. Sería necesario, por supuesto, matizar este cuadro recordando que, lejos de ser reconocidos por la institución universitaria, numerosos individuos de esta generación han debido desarrollar su empresa original al precio de verse relegados en posiciones dominadas: pocos enseñaron en la Sorbona antes del 68, y Michel Fou-

[30] En Royaumont había tenido lugar un encuentro entre filósofos franceses, como Merleau-Ponty, y "representantes de las escuelas inglesa y estadunidense" (véase *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, París, Minuit, 1962).

cault no entró al Colegio de Francia hasta después de años pasados en el extranjero o en provincia, y más tarde en una institución experimental, la Universidad de Vincennes.[31]

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Las diferencias en la trayectoria de los aprendices de filósofos a comienzos de los años sesenta demandan ser referidas a la estructura del campo filosófico. En otra parte[32] intenté mostrar que este campo estaba organizado en función de dos ejes: el primero permite oponer un polo erudito, donde se encuentran sobre todo especialistas pertenecientes a la enseñanza superior, y un polo mundano, donde se encuentran más bien generalistas que se dirigen a un público exterior al mundo de los filósofos, y en primer lugar a los alumnos de los últimos cursos del bachillerato; el otro eje permite oponer un polo de la mera reproducción de los productos y los productores y un polo de la producción, más propicio a la innovación. El destino de los filósofos que pasaron los concursos de oposición estuvo largo tiempo encerrado en un horizonte dominado por el polo de la reproducción, el de la enseñanza secundaria, el de los *khâgnes*, o el de los especialistas universitarios, en particular los de historia de la filosofía. El espacio de posibilidades filosóficas cambió bajo el efecto de las transformaciones del sistema universitario en el curso de los años sesenta. Se crearon puestos, y los modos de selección se diversificaron. El acceso a una posición universitaria parecía menos dependiente que antes de las coacciones propias del "orden de sucesión" mediante el cual se había garantizado hasta entonces la identidad de quienes ocupaban los puestos y de los candidatos a la sucesión.[33] En otras palabras, nuevas maneras de ser filósofo, aparentemente más favorables a la creación original, eran suscitadas por esa coyuntura y podían encontrarse reunidas, al menos para una mirada exterior, por un estilo no "universitario". Las modalidades de la ruptura con la ortodoxia institucional estaban determinadas, ante todo, por las

[31] Su carrera universitaria es tratada de manera exhaustiva en la biografía de Didier Eribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989.

[32] L. Pinto, *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, París, L'Harmattan, 1987, pp. 63 y ss.

[33] P. Bourdieu, *Homo academicus*, París, Minuit, 1980, pp. 171 y ss.

características del capital liberado y, en particular, por su composición, en la cual desempeñaba un papel decisivo el peso relativo de la cultura científica y de las humanidades. La innovación revistió sentidos bastante diferentes; según los casos, suponía una puesta a prueba radical de la filosofía institucional por la confrontación con los saberes positivos, o bien constituía una subversión de la historia de la filosofía, manera herética de continuar haciendo filosofía. En fin, entre los detentadores de un capital de tipo científico aparecían diferencias en función del grado de reconversión, de ruptura con el universo filosófico; practicar la historia de los saberes, a la manera de Foucault, no tenía las mismas consecuencias que dedicarse a la etnología.

La apertura de posibilidades filosóficas creó un clima nuevo. Muchos sintieron la necesidad de romper con la imagen de amateurismo y verbalismo que estaba asociada con el existencialismo en su declinación, y comprendieron que la ciencia ya no podía seguir siendo tratada de manera displicente y lejana, ni podía ser reducida a una simple manipulación instrumental. La ola del estructuralismo y la de la epistemología eran en cierto modo paralelas, puesto que se derivaban de rechazos semejantes. Pero la ruptura con la tradición filosófica tenía algo de ambiguo en la medida en que a menudo combinaba los recursos muy diferentes de la filosofía después de Nietzsche, de la historia de las ciencias, de las ciencias del hombre y de la literatura. Así, ciertos autores, al rechazar un modelo intelectual sospechoso de "positivismo", intentaban oponerse a la ortodoxia aun permaneciendo en los límites tolerados por la institución universitaria; preservaban el sentido de la altura filosófica en una forma inédita de vanguardia, mezclando los temas, las problemáticas y el estilo, los prestigios eruditos de la "ruptura epistemológica" y las audaces estéticas de la "transgresión" total. Reveladora de este compromiso intelectual es la lista de autores emblemáticos, en la cual conviven Artaud, Bachelard, Bataille, Blanchot, Braudel, Canguilhem, Dumézil, Freud, Lacan, Lévi-Strauss, Mallarmé, Marx, Nietzsche, Sade, Saussure… Por ejemplo, la propuesta de Louis Althusser otorgaba al marxismo títulos de nobleza epistemológica gracias a una terminología bachelardiana, sin tener necesidad de revisar la mirada filosófica dirigida sobre las ciencias del hombre vistas desde arriba. Y si se puede considerar que Michel Foucault ha ocupado la posición dominante en el estado nuevo del campo filosófico, es sin duda porque su planteamiento tenía, entre otros, el mérito de inscribirse simultánea-

mente en una pluralidad de universos culturales, como lo prueba el reconocimiento obtenido de quienes, en cada uno de ellos, representaban la posición más innovadora.[34]

La coyuntura del campo filosófico que fue instalada, en función de categorías nativas de percepción, bajo la etiqueta del "estructuralismo", corresponde, si no a una reconversión de los jóvenes filósofos, sí al menos a una redefinición de las tareas teóricas. Todo sucede como si la disciplina hubiese sido trabajada en sus fronteras con el campo científico. Los individuos estaban expuestos a tensiones que se expresaban en sus elecciones y sus hesitaciones: ¿cómo llegar a combinar exigencias diversas de la pertenencia filosófica, de la ciencia y de la vanguardia literaria? Liberados hasta cierto punto de la ortodoxia universitaria, los filósofos quedaban sometidos a las obligaciones de su posición dominante. Habría que evocar, para comprender las sanciones en que se incurría, las sutiles jerarquías que oponían los objetos nobles y los objetos triviales, las disciplinas de estilo formalizado y las disciplinas de carácter "empirista", la etnología elevada a "antropología" y la sociología, disciplina despreciada[35] que encarnaba, con algunas excepciones,[36] en figuras universitarias relativamente opacas, que no podían rivalizar con los representantes de la excelencia intelectual.

Sea lo que fuere de esta economía simbólica de las opciones intelectuales, se debe insistir en el hecho de que los diferentes proyectos, puesto que se constituyeron en el seno de un mismo espacio de posibilidades, hasta cierto punto pueden ser comparados en su génesis y tal vez en su alcance. Así, el enfoque "histórico-filosófico" de Michel Foucault y la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu pueden ser concebidos como dos maneras de practicar una historia social de las "formas simbólicas" sugerida por el pensamiento de Ernst Cassirer. Las dos propuestas, que difieren, para decirlo brevemente, por el peso relativo que en cada una de ellas representan la filosofía y las cien-

[34] Se podrían citar nombres tan diferentes como los de Maurice Blanchot, Georges Canguilhem y Georges Dumézil.

[35] En *Choses dites* Bourdieu evoca la actitud de muchos aprendices de filósofos: "Nuestro desprecio por la sociología era incrementado por el hecho de que un sociólogo podía presidir el jurado de un concurso de oposición de filosofía e imponernos sus cursos, que juzgábamos nulos, sobre Platón o Rousseau [...] En esa época no existía más que una sociología empírica mediocre, sin inspiración teórica ni empírica" (p. 15).

[36] Por ejemplo Raymond Aron. Pero él era más conocido como profesor, ensayista y comentarista de la actualidad que como portador de una definición profesional de la disciplina sociológica.

cias del hombre, tienen en común, sin embargo, el hecho de proponer una radicalización de las orientaciones del neokantismo. En el plano propiamente filosófico se da una clara ruptura respecto a toda tentación fundacionista: las cuestiones de la filosofía son transferidas al plano de la investigación positiva. Y en el plano mismo de tal investigación se propone una diversificación de los objetos de estudio que oscila entre los límites de lo importante y de lo insignificante, de lo legítimo y lo ilegítimo.[37] Diversificación que, fuente de malentendidos, es inherente a la postura del sociólogo, y que el filósofo que era Foucault debió conquistar al precio de otras incomprensiones o de desprecios.[38]

La sociología de las formas simbólicas (arte, religión…) ha sido importante para imponer en el campo intelectual una definición ambiciosa de la sociología, en ruptura tanto con el paradigma dominante en los años cincuenta, fundado en el compromiso entre el empirismo epistemológico con miras modernizadoras, adaptadoras, y el progresismo marxizante,[39] como con la filosofía crítica teñida de sociología, encarnada por algunas figuras marginales (Lucien Goldman). Bourdieu, filósofo por formación, que se había beneficiado de la doble herencia de la historia de las ciencias (Gaston Bachelard, Georges Canguilhem) y de la fenomenología en la versión ofrecida por Husserl y por Maurice Merleau-Ponty, y seducido por el modelo prestigioso de Claude Lévi-Strauss, no estaba muy predispuesto a encontrar su lugar en el campo de la sociología universitaria de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, caracterizado sobre todo por la oposición entre un polo escolar dominado por profesores entregados a comentar a los padres fundadores, y un polo de investigación empírica que atraía a personas de perfil atípico, relativamente poco

[37] Sobre el proyecto teórico de Michel Foucault en relación con el campo filosófico he propuesto algunos análisis en *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde, op. cit.*

[38] Evidentemente se podrían proseguir estas comparaciones mostrando, en particular, que la "desconstrucción" ha sido practicada –sin ese nombre– tanto por Foucault (sobre la antropología, especialmente en su estudio no publicado sobre Kant) como por Bourdieu (sobre la estética de Kant, y también sobre su "desconstrucción" por Derrida).

[39] Acerca de la sociología en este periodo véanse los artículos en la *Revue Française de Sociologie* (julio-septiembre de 1991, XXXII-3) de Jean-Michel Chapoulie ("La seconde fondation de la sociologie française") y Johan Heilbron ("Pionniers par defaut? Les débuts de la recherche au Centre d'études sociologiques (1946-1960)"), que presentan visiones opuestas. Una de las cosas que estaban en juego en esta época era la relación con el durkheimismo.

titulados y poco legítimos, más bien inclinados hacia investigaciones aplicadas. Para un filósofo de origen la etnología permitía una reconversión legítima, y como consecuencia de su posición estructural podía funcionar como un lugar intermedio entre filosofía y sociología.

En fin, es posible también aproximarse a Bourdieu y a Foucault sobre otro punto importante: la relación crítica o reflexiva con el saber; si hay una postura que ellos dos rechazan, es la del sabio, la del erudito, la del docto, la del letrado investido de una autoridad indiscutida; comparten, en cierta medida, la idea de que el progreso de la racionalidad es indisociable de un análisis de las formas más o menos suaves del despotismo de la razón ("la razón a la vez como despotismo y como luz", dice Foucault),[40] razón que Bourdieu, al contrario que Foucault, cree compatible con una definición exigente de la disciplina sociológica.

UNA TRAYECTORIA ATÍPICA

En relación con el espacio de las trayectorias filosóficas contemporáneas se debe tratar de situar la trayectoria de este filósofo reconvertido a las ciencias sociales que es Pierre Bourdieu. Nacido en 1930 en un pueblo bearnés, cursó una parte de sus estudios en provincia antes de proseguirlos en el liceo Louis-le-Grand y entrar en la ENS de la calle Ulm. Catedrático de filosofía en 1955, enseñó durante un año en un liceo de provincia. Su ambición inicial era sacar adelante una tesis de filosofía. Renunció a ello para dedicarse a trabajos de campo en etnología y sociología. El servicio militar y la enseñanza en la facultad de Argel (1958-1960) le dieron, en efecto, la ocasión de descubrir objetos de estudio y puntos de vista distintos de los de un filósofo: una sociedad tradicional, la sociedad cabila, y los efectos de las transformaciones económicas y políticas sobre este tipo de sociedad en general. Sus primeros escritos fueron dedicados a esos terrenos, en particular: *Sociologie de l'Algérie* (PUF, colección "Que sais-je?", 1958), *Travail et travailleurs en Algérie*, con A. Darbel, J. P. Rivet y C. Seibel (París-La Haya, Mouton, 1963), *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, con A. Sayad (París, Minuit, 1964).

[40] M. Foucault, "La vie: l'expérience et la science", art. cit., p. 7.

Comparada con las subversiones de los individuos de la misma generación que compartían algunas de sus propiedades, especialmente respecto a los títulos académicos, el proyecto de Pierre Bourdieu parecía atentatorio contra la dignidad filosófica; no sólo implicaba una confrontación con un "terreno" en el momento en que los autores que pretendían el dominio filosófico proponían otros textos o simplemente otra mirada sobre los textos canónicos, sino que además había actualizado *sine die* el discurso filosófico de superación a través del cual puede recibirse una producción considerada teórica. Los campesinos cabilas y los subproletarios argelinos, primeros "nativos" estudiados, no tenían gran cosa que ofrecer a la mirada letrada, poco inclinada al extrañamiento antropológico, puesto que la humildad de tales objetos de estudio no parecía poder ser compensada por la manera de abordarlos, irremediablemente desprovista de las posibilidades de encantamiento que ciertos etnólogos ofrecen a los lectores filósofos.[41] Y asimismo se puede pensar que las rupturas propuestas más tarde en *L'amour de l'art*,[42] sobre un terreno tan delicado como el de los juicios de gusto, tenían todas las posibilidades de no corresponder a las transgresiones legítimas que convienen al radicalismo estético. El cúmulo de herencias, si bien ha sido propicio a la innovación intelectual, pudo también favorecer los malentendidos de parte de lectores predispuestos por toda su cultura a no descifrar un discurso más que según opciones exclusivas que son también las más volátiles. En función de las taxonomías eruditas, Bourdieu tenía grandes oportunidades de quedar en el aire y, por consiguiente, condenado a ser reenviado alternativamente a los opuestos que recusaba enérgicamente, tales como el objetivismo y el subjetivismo. Para la cultura "teórica" de sus contemporáneos en los años sesenta, entonces dominada por la orientación radicalmente objetivista del "estructuralismo", el interés reiterado por la experiencia de los agentes podía ser sospechoso de nostalgias "humanistas" en el momento en que parecía una verdad adquirida que la descripción de lo real era adecuadamente realizada por la mera puesta en evidencia de las estructuras "ocultas", "inconscientes", dado que el rechazo de las opiniones del sentido común que, tradicionalmente, definía el es-

[41] Para los filósofos la etnología tiene una ventaja evidente sobre la sociología, demasiado ligada a la banalidad del mundo familiar. Entre los etnólogos sería instructivo hacer la lista de quienes obtuvieron el favor de los filósofos, sin duda porque suscitan mejor que otros meditaciones grandiosas sobre la humanidad, o simplemente porque influyen sobre los diversos prestigios de los demás.

[42] P. Bourdieu, con A. Darbel y D. Schnapper, *L'amour de l'art, op. cit.*, Minuit, 1966.

tatus del filósofo, podía llegar a expresarse a favor de las tendencias nuevas marcadas por el prestigio de las ciencias del hombre; un pensamiento audaz enuncia la verdad del mundo social e histórico en un lenguaje a la vez riguroso y sereno, e incita a discutir sobre abstracciones ("estructura e historia", "instancias", "modos de producción", etc.). El carácter lejano y exótico de los objetos considerados era una de las condiciones de la legitimación filosófica del "estructuralismo" y, por consiguiente, de un reparto feliz de las fronteras entre filosofía y ciencias del hombre, puesto que la antropología objetivista, en principio mal ajustada a la visión espontánea del mundo social propia de los filósofos, contenía un renunciamiento tácito a tratar objetos más próximos e, incluso, la aceptación de un sentimiento relativo de irrealidad, portador de placer.[43] A los participantes del debate "teórico" les parecía difícil encontrar una respuesta a sus expectativas en los textos de Pierre Bourdieu; les habría hecho falta tratar de teorizar mediante trabajos empíricos concernientes a universos generalmente triviales y familiares, lo que habría supuesto la aptitud, poco alentada por la institución escolar, para utilizar realmente (realistamente) la "teoría" o, lo que viene a ser lo mismo, tomar partido por la ruptura social con los temas nobles, que ha conducido a relacionar instrumentos filosóficos y terrenos ordinarios (estética kantiana/clases sociales, fotografía).

Tales son, someramente descritas, las condiciones de acceso de Pierre Bourdieu al campo científico y las relaciones con el mundo intelectual que de ellas se derivan. Era indispensable evocarlas para comprender bien los aspectos más importantes de su trabajo de sociólogo y de intelectual. Sería necesario continuar con estas observaciones demasiado breves para proponer un análisis sociológico de su trayectoria. Pero ése no es mi propósito. Me conformaría, para escapar a la alternativa del todo o nada, con entregar algunas breves indicaciones biográficas útiles para la comprensión de los capítulos siguientes.

Al finalizar la guerra de Argelia, Bourdieu estaba marcado pues, en términos de disciplina universitaria. Incorporado a la Facultad de Lille en 1961, el joven filósofo se orientó hacia la investigación en

[43] Si la lingüística estructural suscitó en Francia tal fascinación intelectual se debió al hecho de que la autonomización metodológica sobre la cual había sido construida permitía suspender la cuestión de los usos sociales del lenguaje. Así, De Saussure podía ser utilizado como una especie de "caballo de Troya" de la resistencia contra las ciencias sociales en el corazón mismo de las ciencias sociales (véase P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, París, Fayard, 1982, pp. 8 y ss.).

ciencias sociales, que comprometía un poco el porvenir al que había sido destinado inicialmente.[44] Sus primeros campos fueron las prácticas culturales y el éxito escolar. De ello resultaron una serie de artículos y de libros (*Les héritiers. Les étudiants et la culture,* con Jean-Claude Passeron [Paris, Minuit , 1964]; *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie,* con L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon [París, Minuit, 1965]; *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public,* con A. Darbel, D. Schnapper [París, Minuit, 1966]). Una reflexión sobre el enfoque sociológico fue presentada en el libro *Le métier de sociologue,* con J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron [París-La Haya, Mouton, 1968]).

En ese momento su carrera universitaria se desarrollaba en instituciones académicamente marginales en comparación con la universidad, con el CNRS (el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas) e intelectualmente prestigiosas. El reconocimiento obtenido ulteriormente no podría ocultar el contraste entre su creatividad científica y su influencia limitada, cuando no nula, en las instancias universitarias de decisión, de selección y de promoción (comisiones nacionales de las universidades, del CNRS…). En 1964 Bourdieu se convierte en director de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales desde 1977), en el Centro de Sociología Europea dirigido entonces por Raymond Aron. Su seminario es seguido por numerosos investigadores y estudiantes. Se realizan grandes encuestas en las que participan numerosos individuos.[45] Las publicaciones de trabajos inspirados en hipótesis de Bourdieu se multiplican y, juzgando demasiado estrecho el cuadro existente de las revistas de sociología, crea una revista nueva, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1975). Esta publicación, que reflejaba su punto de vista sobre el campo de las ciencias sociales, descansaba sobre algunos principios: cuestionamiento de la jerarquía social de los objetos de estudio, rechazo de las convenciones académicas de presentación y de formalización, cooperación entre las diferentes

[44] "Había emprendido investigaciones sobre la fenomenología de la vida afectiva […] Me pensaba como filósofo y tardé mucho tiempo en confesarme que me había convertido en etnólogo", P. Bourdieu, "Fieldwork in philosophy", entrevista con A. Honneth, H. Kocyba y B. Schwibs, 1985, primero publicada en alemán, y retomada en *Choses dites,* pp. 16-17.

[45] ¿Hay que citarlos o no, teniendo en cuenta que algunos se alejaron después? En todo caso los nombres pueden encontrarse fácilmente en las obras publicadas entonces y en numerosas revistas.

ciencias sociales, etc. Por lo demás, a partir de 1964 dirigió en las ediciones Minuit la colección Le Sens Commun, que propone, junto a estudios sociológicos de autores a menudo jóvenes, obras de autores clásicos, traducciones en ámbitos como la filosofía, la lingüística, la etnología, etcétera.

A fines de los años sesenta las áreas abordadas se vuelven cada vez más diversificadas. Si bien la educación continúa ocupando un lugar central estudia también otros aspectos de la producción y el consumo de bienes culturales. Sucesivamente aparecen *La reproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement,* con J.-C. Passeron (París, Minuit, 1970), *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Ginebra, Droz, 1972), *La distinction. Critique sociale du jugement* (París, Minuit, 1979), *Le Sens pratique* (París, Minuit, 1980), *Questions de sociologie* (París, Minuit, 1980), *Ce que parler veut dire* (París, Fayard, 1982), y *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (París, Minuit, 1988).[46] Bourdieu fue elegido profesor en el Colegio de Francia en 1981 (cátedra de sociología). Las obras posteriores están dedicadas, para utilizar clasificaciones muy simples, a la enseñanza (*Homo academicus* [París, Minuit, 1984]; *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps* [París, Minuit 1989], al arte y la literatura (*Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* [París, Seuil, 1987]; véase también *Libre-échange. Entretien avec Hans Haacke* [París, Seuil, 1994], a la política (*La misére du monde*, bajo la dirección de P. Bourdieu [París, Seuil, 1993]; véase también en la colección Raisons d'agir, *Sur la télévisión* [París, 1996], y *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* [París, 1998], a la oposición masculino-femenino, *La domination masculine* [París, Seuil, 1998], a cuestiones de "teoría" o de filosofía (*Réponses, Pour une anthropologie reflexive*, con L. Wacquant [París, Seuil, 1992]; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* [París, Seuil, 1994]; *Méditations pascaliennes* [París, Seuil, 1997]).[47]

[46] Una primera versión de este texto había aparecido en 1975, en las *Actes de la Recherche en Sciences Sociales.*

[47] Para los lectores que no conocen o conocen mal los escritos de Pierre Bourdieu se puede recomendar la lectura de libros compuestos de entrevistas o recopilaciones de artículos: *Questions de sociologie* (París, Seuil, 1994); *Choses dites* (París, Minuit, 1987); *Réponses. Pour une antropologie réflexive*, con Loïc Wacquant (París, Seuil, 1992, obra que incluye una bibliografía muy rica); *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (París, Seuil, 1994). Entre los textos sobre Bourdieu en lengua francesa se puede recomendar la introducción de Loïc Wacquant a *Réponses*, pp. 13-42, y obras de introducción a la obra de Bourdieu, en particular, Alain Accardo, *Initiation à la sociologie de l'illusionnis-*

Para las necesidades de la exposición ha sido necesario presentar el espacio de las posibilidades teóricas de modo separado y por lo tanto un poco abstracto. Pero la relación de un hombre singular con el campo está mediatizada por estructuras de percepción que le son propias, producto de una historia determinada, y que dependen, en gran parte, de las propiedades que el agente considerado debe a su posición en el campo. Sin duda se comprenderá mejor la génesis del proyecto intelectual de Pierre Bourdieu si se puede medir la parte de apropiación que contiene el discurso de doble crítica dirigido por él a las oposiciones teóricas dominantes (subjetivismo/objetivismo), formulado ya de manera tardía, en un momento en que justamente prevalecía para él la necesidad de explicitar la originalidad de su propia postura científica. Este paso de la posición en el campo a la toma de posición teórica es el punto que se analiza en el capítulo siguiente.

me social. Lire Bourdieu (Burdeos, Le Mascaret, 1983); Pierre Ansart, *Les sociologies contemporaines* (París, Seuil, colección Points Essais, 1990). Una recopilación de textos ha sido publicada por Alain Accardo y Philippe Corcuff, *La sociologie de Pierre Bourdieu. Textes choisis et commentés* (Burdeos, Le Mascaret, 1986).

2
PENSAR LA PRÁCTICA: PRESUPUESTOS Y PREDISPOSICIONES

¿Puede hablarse del aporte teórico de la obra de Pierre Bourdieu y de su contribución al análisis filosófico sin desmentir o contradecir, por eso mismo, los principios que ella encierra, y que suponen no separar el sentido de una teoría de sus usos concretos en la actividad de conocimiento? En efecto, cuando se utiliza en filosofía el lenguaje de las "tesis", existe el riesgo de desconocer los presupuestos –a veces bastante imperceptibles– de la postura que los engendra y los justifica; el contexto, tan genérico como referencial, tiende a ser considerado como relativamente secundario o accesorio en relación con lo esencial: el contenido del discurso. Pero, por formalizado que esté, el contenido no es ni transparente ni unívoco, como lo prueban ampliamente los errores y malentendidos inevitables (pero no necesariamente irreductibles) que entraña la traslación a otro contexto cultural de un discurso que tenía sentido en un contexto cultural inicial.[1] Esto no es abogar por el relativismo extremo, y todavía menos por la inconmensurabilidad de los paradigmas, sino recordar hasta qué punto el discurso teórico, y *a fortiori* el filosófico, está expuesto a

[1] El discurso del sociólogo encierra, por supuesto, una pretensión de universalidad. Pero eso sí el acceso a lo universal no es inmediato. Baste al lector extranjero preguntarse si las etiquetas y las clasificaciones que le parecen evidentes para descifrar los productos importados no son resultado de su punto de vista. A falta de manejar el contexto, el intérprete letrado –ya sea que esté presionado por su público para manifestar su familiaridad con los productos importados, o bien que esté sometido simplemente a las normas de erudición académica que alientan los panoramas vastos y perezosos – se expone a la ingenuidad de lecturas directas, con toda la seguridad que procura la aptitud para reenganchar toda novedad a aspectos bien conocidos (véase al respecto el estudio de Loïc Wacquant, "Bourdieu in America: Notes on the transatlantic importation of social theory", en C. Calhoun, E. Li Puma y M. Postone (eds.), *Bourdieu. Critical perspectives*, Cambridge, Polity, 1993, pp. 235-262). Es por eso que, tras el aspecto de una cuestión anexa, la cuestión de la recepción de una obra puede cumplir una función decisiva de autoanálisis de las categorías letradas de interpretación. Habría que agregar, si pareciera necesario, que, a la inversa, el trabajo de explicitación dirigido a lectores extranjeros puede cumplir una función simétrica (sobre este punto véase el prólogo de *Raisons pratiques,* p. 9).

engendrar ilusiones específicas desde que, habiendo sido disociado de sus condiciones de funcionamiento efectivo en situaciones determinadas, tiende a funcionar en el vacío o, según la expresión de Wittgenstein, "fuera de sus goznes". En suma, la discusión intelectual ganaría ciertamente mucho en inteligibilidad si estuviera en lo sucesivo en condiciones de considerar las "tesis" en función del *habitus* intelectual que les confiere unidad y coherencia, así como de transportar ese *habitus* al espacio contemporáneo de las problemáticas y de los proyectos en relación con los cuales se busca una definición (por reacción, reformulación, etc.). Hablar tan adecuadamente como sea posible de este *habitus*, principio generador de las prácticas intelectuales, supone una forma de epistemología histórica que no es ni análisis interno de tesis ni análisis externo de factores, sino un intento de despejar la pertinencia práctica de un discurso. Pero ver la teoría como una práctica entre otras demanda incuestionablemente una conversión de la mirada científica sobre sí misma.

DIMENSIONES Y USOS DE LA NOCIÓN DE *HABITUS*

Gracias a sus investigaciones desarrolladas en Argelia Bourdieu pudo aprovechar un capital teórico en gran parte constituido por la antropología estructural, y es sabido todo lo que la teoría del *habitus* debe a sus experiencias sobre el terreno y al trabajo teórico que ellas han suscitado; esta noción, progresivamente elaborada por un vaivén entre diferentes lugares, permitió dar cuenta de las relaciones de afinidad entre las prácticas de los agentes y las estructuras objetivas (mercado de trabajo, mercado matrimonial...), relaciones que una situación de crisis revelaba *a contrario sensu*.

El *habitus* demanda ser comprendido como una gramática generadora de prácticas acordes a las estructuras objetivas de las que es producto; la circularidad que preside su formación y su funcionamiento da cuenta, por una parte, de la producción de regularidades objetivas de comportamiento y, por otra, de la modalidad de las prácticas que descansan sobre la improvisación, y no sobre una ejecución de reglas. Al reunir dos caras, una objetiva (estructura) y la otra subjetiva (percepción, clasificación, evaluación), se puede decir tanto que interioriza lo exterior como que, a la inversa, exterioriza lo interior. Este sistema de disposiciones, puesto que es engendrado en condi-

ciones determinadas, se ajusta de manera desigual a otras condiciones. Y el desajuste es lo que lo vuelve manifiesto. Eso es lo que ocurre cuando, como en Argelia durante los años cincuenta y sesenta, numerosos individuos son arrancados del universo rural que les era familiar y se encuentran precipitados al universo de la economía urbana y capitalista frente al cual estaban desarmados; no sólo no pueden elaborar estrategias coherentes sino que son empujados a dar cuenta de su destino social bajo el modo de la fatalidad o del azar.

Extraída de su contexto inicial, la noción asumía un alcance universal, convirtiéndose en una manera global de interrogar los datos más diversos, y sometiéndolos a la cuestión recurrente de saber cómo y dentro de qué límites se cumplía el ajuste entre las estructuras objetivas y las estructuras interiorizadas, incorporadas por los agentes en la forma de un sentido práctico capaz de favorecer la orientación en los dominios relacionados con la existencia social. Esta dialéctica de la relación problemática de ajuste entre el interior y el exterior, lo subjetivo y lo objetivo, es, podría decirse, la primera dimensión del *habitus*, la dimensión propiamente "disposicional" que puede ser descompuesta en una dimensión praxeológica (sentido de la orientación social) y una dimensión afectiva (aspiraciones, gustos…).

Después de estos primeros trabajos de etnología dedicados esencialmente a poblaciones de campesinos (Cabilia y después Béarn), marcadas por la desposesión material y simbólica, Bourdieu emprendió un conjunto de investigaciones sobre la frecuentación de museos y sobre la escuela cuyo hilo conductor era la cultura legítima. En cierta medida tales investigaciones podían parecer acordes a la imagen pública de la disciplina sociológica, puesto que se dirigían, al estudiar las diferencias entre los principales grupos sociales (ordenados en las clases superior, media e inferior), a dar cuenta de los mecanismos actuantes en la apropiación de bienes legítimos, así como en su corolario, la reproducción de desigualdades culturales entre grupos. Al rechazar el positivismo conservador del registro no crítico de las diferencias mostraban que las desigualdades de cultura reflejaban desigualdades ante la cultura. En efecto, la sociología de la cultura revela lo que un economismo espontáneo podría disimular, a saber, la necesidad de trabajar en términos de orden y distribución; dado que los individuos son desigualmente distantes, por sus disposiciones subjetivas, de los bienes cultural y escolarmente legítimos, y puesto que tales disposiciones no tienen otro contenido ni otra definición que esa distancia misma, resulta de ello que la escasez de esos bienes tiende a

ser reproducida (en los dos sentidos) por la escasez de los medios de apropiación. Es posible preguntarse si la noción de *habitus*, la primera de las nociones importantes que fue puesta de manifiesto, no encerraba ciertas posibilidades explicitadas y sistematizadas más tarde en la tan central noción de campo: pensar en términos de disposición, como nos invita a hacerlo la teoría del *habitus*, es ya, al menos en parte, pensar en términos de relación, puesto que, en el mundo social, ser es estar situado y situarse en un espacio diferenciado ajustándose a sus posibilidades propias, y sólo a ellas. Sea lo que fuere de este punto, tal aspecto "distributivo" del *habitus* es evidentemente central para una sociología del arte y de la literatura, puesto que estos dominios encierran formas superiores de distinción que aumentan, por un efecto específico de legitimidad, la acción de los factores generales puestos en evidencia a propósito del éxito escolar y del acceso al mundo del arte consagrado.

Esta fase de construcción teórica permitía extraer enseñanzas decisivas y bastante directamente trasponibles, cuestionando presupuestos indiscutidos, como la ideología carismática del don y la autonomía de la obra. En primer lugar, los misterios de la excelencia cultural, desafío al análisis racional, podían ser relacionados con las características del *habitus* cultivado, especialmente la aptitud para ponerse a distancia doblemente, respecto de la necesidad de la existencia material ordinaria y respecto de las normas y los gustos consagrados. Tal contraste entre los *habitus* de los dominantes y de los dominados tendía a ser considerado como una invariante principal entre los campos. En segundo lugar, la crítica al fetichismo letrado, del que el fetichismo lingüístico es un aspecto ejemplar, podía llegar a cumplirse en una postura teórica preocupada por desplazar el análisis, del nivel tradicional de las propiedades internas, al del sistema de relaciones entre los bienes y agentes que se orientan, no necesariamente como consecuencia de un cálculo, a apropiárselos. En lugar de encontrarse desprovista de recursos ante universos que presentaban el aspecto de formas radicalmente autónomas (lengua, derecho, arte, literatura...), la sociología podía proponerse mostrar cómo, incluso en casos aparentemente poco favorables, la lógica de la práctica encerraba un principio de inteligibilidad.

El conjunto teórico de los trabajos de etnología cabila y de sociología de la cultura y de la educación incitaba a sustituir las diferentes formas de intelectualismo erudito con el lenguaje de la economía, que justifica el recurso a nociones como las de interés, estrategia o

capital. Sustitución ciertamente arriesgada pero sin embargo legítima. No se trata –reproche siempre renaciente– de "reducir" a la mera ley de la economía dominios que se definen por el rechazo a la economía, como los del honor o la cultura, sino de tomar nota de las propiedades de funcionamiento de tales dominios que se conforman a su reivindicación oficial de subvención, aun procurando retribuciones diferenciales cuya estructura reproduce globalmente la distribución social de las oportunidades de apropiación de los bienes distintivos considerados (para el caso el crédito, la fama, los títulos...). La estrategia que es la práctica supone algo del orden de un capital, pero de un capital que, en algunas de sus especies, impide las formas explícitas de cálculo. La sociología de la literatura, que enfoca las prácticas de producción (y de reconocimiento) a través de los productos y los actos pertinentes (tomas de posición estéticas pero también éticas o políticas), no es pues sino un caso particular de una teoría más general, la economía de los bienes simbólicos.[2] Esta otra dimensión del *habitus,* por lo tanto, puede ser caracterizada como "económica".

Por último, varios trabajos han permitido elucidar otro aspecto del *habitus,* el aspecto "categorial", que concierne más específicamente al trabajo lógico de ordenamiento del mundo a partir de un pequeño número de esquemas generalizables y trasponibles. La sociología debe considerar las categorías inmanentes a las prácticas si quiere comprender las formas de la experiencia nativa de los agentes y evitar el error que consistiría en atribuirles una especie de lucidez sabia sobre ellos mismos; las oposiciones del mundo social no cesan jamás de estructurar los espíritus, pero se presentan siempre más o menos en la forma transfigurada de clasificaciones cognoscitivas, éticas o estéticas. En el posfacio a la traducción del libro de Erwin Panofsky *Architecture gothique et pensée scolastique,*[3] obra que se presta a la puesta en evidencia de afinidades estructurales entre dominios del saber, para el caso la arquitectura y la teología racional, Bourdieu insitió particularmente, retomando la terminología panofskyana, sobre "la fuerza formadora de hábitos" como principio de estructuración de contenidos fenoménicamente diversos (para el sentido común), y

[2] Se puede recomendar, pues, la lectura simultánea de trabajos dedicados a dominios tan diferentes como la estructura del campo literario, el sentido del honor, la etiqueta del sastre…

[3] Posfacio en E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique,* traducción francesa de P. Bourdieu, París, Minuit, 1967.

por consiguiente irreductible a tales contenidos, a los que hace posibles. Dicho de otro modo, para dar cuenta de las regularidades observables en las obras que, al ser analizadas, en el mejor de los casos pueden manifestar una estructura de superficie, se debe llegar a una gramática profunda capaz de explicar las homologías entre regiones del espacio social (eventualmente dotadas de un grado desigual de autonomía) y, en consecuencia, los desplazamientos, las reconversiones en ese espacio. Además se subrayaba el papel de la escuela en la adquisición de los *habitus* y se esbozaba un programa de análisis que proponía alejarse de la ideología del creador único y considerar los mecanismos impersonales, invisibles a fuerza de ser interiorizados y colectivos, de producción de los productores. Este aspecto categorial era evidentemente central para una ciencia de las obras de arte.

La noción de *habitus*, surgida de investigaciones desarrolladas sobre terrenos muy diferentes, no es el producto de una definición inaugural. Las diversas dimensiones –las dimensiones disposicional, distribucional, económica y categorial– que han debido ser distinguidas, por las necesidades de la exposición, con miras a dar cuenta de aspectos determinados del objeto de conocimiento, se encuentran evidentemente en estrecha asociación durante el trabajo empírico. Se comprueba, por ejemplo, que las clasificaciones efectuadas por un agente están condicionadas por la posición ocupada en el espacio social, y extraen de tal posición, por definición relativa, un valor determinado.

EL RECHAZO DE LAS ALTERNATIVAS TEÓRICAS

El concepto de *habitus*, que se acaba de presentar sucintamente, puede ser comprendido en su lógica práctica como un instrumento intelectual capaz de sustraernos a la alternativa teórica que estructuraba el campo filosófico y le imponía sus límites. Hay que volver, pues, a la coyuntura teórica en la cual se situó la creación del concepto. Ahora bien, los textos de un autor se prestan desigualmente a un ejercicio de lectura que tiene por ambición principal identificar una intención teórica con el estado práctico, como práctica. Entre los de Pierre Bourdieu se encuentra al menos uno,[4] el comienzo de *Sens pratique* (el prefacio y la introducción del libro 1), que corresponde a esta

[4] Lo que no significa que sea el único.

exigencia. Es un texto instructivo en dos sentidos. Por una parte, porque señala explícitamente las dos grandes tradiciones intelectuales contra las cuales –pero también en relación con las cuales– se ha constituido la teoría de Bourdieu, permitiendo así esclarecer las características de la relación que mantuvo con el campo filosófico.[5] Por otra, porque más allá de su contenido literario tal texto tiene el interés de poner de manifiesto los esquemas generalizables y trasponibles activados por el tratamiento reflexivo de las alternativas teóricas que se imponen en la práctica de la investigación. En *Le Sens pratique*, donde se trata acerca de la oposición entre objetivismo y subjetivismo, igual que en varios otros textos, especialmente los que versan sobre la oposición entre las tradiciones que privilegian el conocimiento, la comunicación, el sentido, y las tradiciones que dan prioridad a las relaciones de poder entre grupos,[6] el rechazo de la alternativa va acompañado de una postura casi leibniziana de comprensión (más que de conciliación) de los opuestos, que consiste en develar la parte de racionalidad que contiene un punto de vista, y en mostrar que el conflicto entre visiones de signo contrario extrae su apariencia no de la lógica pura sino de coacciones sociales, no percibidas como tales, de la perspectiva.

Ya en la introducción a *Un art moyen* –lo que de paso confirma que sus "grandes intenciones teóricas" estaban muy presentes desde el comienzo, tal como él lo sostuvo–[7] Bourdieu proponía uno de los primeros bosquejos de ideas que serían centrales en el *Esquisse d'une théorie de la pratique* y en *Le sens pratique*:

Es tiempo de que las ciencias del hombre dejen a la filosofía la alternativa ficticia entre un subjetivismo obstinado en investigar el lugar de surgimiento puro de una acción creadora irreductible a los determinismos estructurales y un panestructuralismo objetivista que pretende engendrar directamente las estructuras por una suerte de partenogénesis teórica [...] Esto no es recaer en las ingenuidades de un subjetivismo o de un "personalismo" sino recordar que las condiciones objetivas no existen y no se realizan realmente

[5] Entre otros textos al menos parcialmente autobiográficos, véanse *Choses dites,* en particular pp. 13-46; prefacio a la edición inglesa en *Homo academicus,* Cambridge, Polity, 1988; posfacio "Confessions impersonnelles", *Méditations,* pp. 44 y ss.

[6] Véase P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, núm. 3, 1971, pp. 295-334, y "Sur le pouvoir symbolique", *Annales*, núm. 3, 1977, pp. 405-411.

[7] *Choses dites,* p. 33.

sino en y por ese producto de la interiorización de las condiciones objetivas que es el sistema de disposiciones.[8]

En el prefacio del *Sens pratique*, sin duda más que en otras partes, se destaca una de las conquistas mayores del método estructural (o del "modo de pensamiento racional"),[9] que no es otra que la desustanciación de la visión del mundo social. En la línea de Durkheim y de Mauss, Claude Lévi-Strauss había contribuido a cambiar el punto de vista del observador, mostrando todo lo que se gana al buscar la inteligibilidad no en el átomo indivisible de la conciencia individual sino en sistemas organizados cuya unidad, meramente ideal, es, para retomar la terminología saussuriana, la "diferencia". La ciencia antropológica era incitada a trabajar no sobre los objetivos intencionales, terreno de predilección hermenéutica de los filósofos, sino sobre abstracciones, sistemas de intercambio, de parentesco, mitologías, o jugando homológicamente con dimensiones más o menos universales y recurrentes: masculino *versus* femenino, celeste *versus* terrestre, sol *versus* luna, verano *versus* invierno, seco *versus* húmedo, etc. Despejar invariables estructurales en los mundos lógicamente distintos de la naturaleza, la casa, el cuerpo, representaba un progreso considerable respecto del intuicionismo espontáneo de los aficionados, profanos o letrados. Y el panlogismo e intelectualismo ulteriormente reprochados al estructuralismo tenían, al menos, esa virtud de incitar a dirigir una atención meticulosa al trabajo de construcción simbólica, a las categorías del entendimiento extraídas de algún modo al estado salvaje, en su verdad cognoscitiva original, anterior a las operaciones de formalización erudita.

En la "teoría de la práctica" se puede ciertamente ver, como invita a hacerlo Bourdieu, la reacción ante el estilo estructuralista que llevaba a sus extremos ciertas consecuencias de la cultura teórica de los autores próximos al polo de la cultura científica, pero a condición también de ver hasta qué punto tal reacción pudo extraer una parte de sus recursos de la tradición opuesta, la de la fenomenología y el existencialismo. Al igual que sus condiscípulos, Bourdieu estaba completamente familiarizado con ese universo intelectual, como lo prueban sus primeros proyectos filosóficos, que debían ser una con-

[8] P. Bourdieu, Introduction a P. Bourdieu, L. Boltanski, R. Castel y J.-C. Chamboredon, *Un art moyen, op. cit.*, p. 22.

[9] "La *méthode* structurale ou, plus simplement, le mode de pensée *relationnel*", *Sens pratique,* p. 11.

tribución al análisis de las emociones, tema central tanto en Sartre como en Merleau-Ponty. Con todos los límites de un *habitus* filosófico acostumbrado a considerar experiencias genéricas de la humanidad, Merleau-Ponty era uno de los filósofos que había ido más lejos en la tarea de poner en evidencia la especificidad de la experiencia práctica. Luchando simultáneamente sobre dos frentes, contra el naturalismo cosificador y contra el espiritualismo intelectualista,[10] proponía un modo de descripción en el cual los elementos fundamentales no eran sustancias cerradas sino sistemas dinámicos; al utilizar nociones totalizantes como la de *Gestalt,* la de "relación con el mundo", intentaba mostrar que la mayoría de las cuestiones y de los aportes de la tradición filosófica resultaban de un punto de vista letrado dedicado a descomponer, a deshacer lo que se presenta como unidad indivisa a la conciencia espontánea. La sensación, la idea, la motricidad, son abstracciones que el análisis aísla y que no tienen sentido sino relacionadas con lo que las organiza en la unidad integradora de una mirada intencional. Situada antes que lo objetivo y lo subjetivo, la percepción, lo mismo que el gesto y la expresión, hace existir al mundo no como totalidad de las cosas existentes, distribuidas de cierto modo por un entendimiento divino, sino como el horizonte de todo lo que es dado como algo a hacer:

> La cancha de fútbol no es para el jugador en acción un "objeto" [...] La cancha no le es dada, sino que está presente como el término inmanente de sus intenciones prácticas; el jugador forma parte de un mismo cuerpo con ella y siente, por ejemplo, la direccionalidad del arco tan inmediatamente como la vertical y la horizontal de su cuerpo.[11]

Decir, a la manera de Merleau-Ponty, que la conciencia, antes de ser un *cogito* es un "yo puedo"[12] es significar la preeminencia de una experiencia práctica que está por cierto centrada en ese foco que es el yo, pero sólo de modo indirecto, no "tético", a partir de posibilidades que la definen.

[10] M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement,* París, PUF, colección "Quadrige", 1990 (primera edición 1942), p. 100.

[11] *Ibid.,* pp. 182-183.

[12] M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception,* París, Gallimard, 1945, p. 160. Sobre este punto del pensamiento de Merleau-Ponty, central en los análisis del *habitus*, véase Loïc Wacquant, "Présentation", en P. Bourdieu con L. Wacquant, *Réponses,* p. 27

Se puede reconocer en los análisis de Merleau-Ponty, y hasta en su estilo, el sentimiento maravillado de llegar a una zona fenomenológicamente irresoluble (ni subjetiva ni objetiva) que tiene todas las "ambigüedades" de un "quiasma", para retomar las expresiones que le gustaban. Por eso el "sujeto" de esta experiencia práctica podía ser descrito de modo alternativo como totalmente "afectado" por el mundo, en todos los sentidos del término, es decir tocado, ocupado, modificado por él, y, al mismo tiempo, como detentador de iniciativa y capaz de improvisación,[13] sin que haya ahí contradicción; es lo más irreflexivo, como el hábito o el *habitus*,[14] es lo que prueba mejor, quizá, la existencia de un poder de estructuración. La experiencia presupone algo así como un *a priori*, noción que Merleau-Ponty hace suya pero buscando disociarla del sujeto trascendental que, de ordinario, sirve para fundarla.[15] Conocer al individuo no es naturalizarlo sino llegar al principio que, más allá de la diversidad de las manifestaciones fenoménicas accesibles a la observación, funda su unidad sistemática; al mencionar este principio, que no es otro que lo que él llama "la actitud general hacia el mundo", Merlau-Ponty sostiene "la idea de que existe, para cada individuo, una estructura general de comportamiento que se expresa en ciertas constantes de las conductas, de los umbrales sensibles y motores, de la afectividad, de la temperatura, de la respiración, del pulso, de la presión sanguínea".[16] Se puede pensar que declaraciones de este estilo –y, más en general, numerosas referencias, análisis y conceptos (el esquema, la oposición comprensión intelectual/comprensión motriz o práctica, etc.)– no dejaron de afectar los proyectos filosóficos iniciales del joven Bourdieu, en la medida en que hacían entrever la posibilidad de una vía teórica que permitiera escapar a las pretensiones soberanas de la filosofía sin caer en el renunciamiento empirista, en sus diferentes formas.

[13] Véase por ejemplo *La structure du comportement, op. cit.*, p. 131: "El sujeto que 'sabe' dactilografiar o tocar el órgano es capaz de improvisar, es decir, de ejecutar melodías cinéticas que corresponden a palabras jamás vistas o a músicas jamás ejecutadas."

[14] "La conciencia se proyecta en un mundo físico y en un cuerpo, así como se proyecta en un mundo cultural, y tiene *habitus*", *La phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 160.

[15] *La structure du comportement, op. cit.*, p. 185.

[16] *Ibid.*, pp. 160-161.

LA AUTOLIMITACIÓN DEL SABER LETRADO

No separar el *opus operatum* del *modus operandi*, el tema del esquema, y el esquema del contexto; lo que nos ha enseñado Pierre Bourdieu a propósito de la práctica de los agentes puede aplicarse por cierto, en primer lugar, a ese objeto de teoría que él nos propone: la práctica en tanto que tal. En efecto, sería paradójico, en el momento en que se intenta reconocer el aporte considerable de la noción, reducirla al estatus de una idea inteligible, separada de sus condiciones de producción. Una verdadera genealogía conceptual, que trasponga las fronteras tradicionales del enfoque "interno" del comentario erudito y el enfoque "externo" de la historia social, es lo que verdaderamente habría que emprender para comprender qué tipo de disposiciones intelectuales, engendrado por una relación determinada con el mundo social, es presupuesto por el rechazo de las tesis (o más bien de las posturas) intelectualistas. Se trataría de tomar en cuenta tanto la configuración del campo intelectual como las propiedades de trayectoria. Con miras a despejar la especificidad teórica de las concepciones de Bourdieu, sería en particular instructivo compararlas con las de autores como Marx (el de las tesis sobre Feuerbach), Wittgenstein, Merleau-Ponty –para limitarnos a los nombres más significativos–, en la medida en que, como no ha cesado de demostrarlo, la generalización es un medio para comprender la singularidad. Y, basta evocar tales ambiciones para ver lo que ellas tienen de desmesurado o de irrealizable (accesibilidad, amplitud de los datos…). Por eso nos conformaremos con proponer en lo que sigue algunas sugerencias sobre dos puntos fundamentales de la teoría de la práctica –la crítica de la razón antropológica y la concepción reflexiva o "copernicana" de la sociología–, esperando que sean comprendidos en el doble registro en que se comprende una práctica intelectual: el del saber "teórico" y el de la acción sobre y en el mundo intelectual.[17]

[17] No hace falta insistir sobre las dificultades de tal enfoque. Como ha perdido la inocencia tradicional de los biógrafos, gracias a esta mirada hecha posible por la sociología, especialmente la de Bourdieu, sé que una trayectoria social e intelectual no se narra sino que se construye. Uno debe, en particular, precaverse de las ilusiones retrospectivas que consisten en proyectar en los comienzos lo que ha sido adquirido o conquistado ulteriormente. Así, concretamente, se puede querer, con razón, privilegiar los "primeros textos". ¿Pero no se cede al hacerlo a lo que podría denominarse el mito de los orígenes? Sin ignorar las objeciones me tomé la libertad de citar, junto a los primeros escritos, textos más recientes, pero sólo con las siguientes precauciones: cuando ofrecían una información indiscutible sobre el pasado, cuando daban una for-

La genealogía práctica de la teoría de la práctica descansa, en cierta medida, en la formalización, que se duda en llamar "teórica", de una experiencia. Descubrir la práctica es ante todo perder la seguridad que procura la teoría, o más bien perder la creencia en la omnipotencia del capital cognoscitivo que define al erudito. ¿Qué creencia? La institución escolar, de la que el letrado es el producto, no procura sólo conocimientos legítimos; garantiza asimismo la legitimidad de aquellos que, habilitados para apropiárselos, están en condiciones de proponer representaciones legítimas del mundo; garantiza, al menos idealmente, la presunción de validez que reposa sobre la correspondencia con las cosas "tal como son". La autoridad que es reconocida a los individuos calificados excluye como impensable la posibilidad misma de cuestionar su actividad relacionándola con las propiedades singulares de su punto de vista: hablando con propiedad, ellos parecen no tener "punto de vista" (aparte del que deben a limitaciones antropológicas fáciles de señalar, pasiones y prejuicios), puesto que, por definición, no se ve a partir de qué otro lugar podría determinarse el mismo. La *scholastic view* o visión escolástica, de la que Bourdieu habló más tarde,[18] retomando una expresión de Agustín, consiste en la adhesión espontánea al postulado de una ausencia de punto de vista.[19]

El filósofo convertido en etnólogo a fines de los años cincuenta habría podido continuar manteniendo perfectamente la ilusión del universalismo erudito, y con tanta más razón cuanto que acumulaba varios signos de excelencia académica. El trabajo sobre la sociedad cabila le permitía esperar razonablemente un reconocimiento científico, sobre todo por parte de aquellos que detentaban entonces la autoridad en materia de antropología. Desde este punto de vista el estudio, emprendido sobre el tema de "la casa", de las homologías entre regiones del espacio, el espacio doméstico y el cuerpo, puede parecer ejemplar: sacaba partido de las adquisiciones del estructuralismo y anunciaba un programa coherente de investigaciones.[20] Lo que podía socavar

mulación más explícita de una idea anterior, y más en general cuando testimoniaban manifiestamente una constancia de los intereses y de la postura sociológica.

[18] *Raisons pratiques*, pp. 221 y ss. y, por supuesto, *Méditations pascaliennes*.

[19] Libro dedicado al campo universitario, es decir, en cierto modo, a la objetivación de aquellos que comúnmente objetivan, *Homo academicus* es, en el fondo, la formalización sistemática de una postura intelectual que estaba presente desde hacía largo tiempo en los trabajos de Pierre Bourdieu.

[20] "La casa cabila o el mundo invertido". El texto, inicialmente publicado en 1969 con ocasión de un homenaje a Claude Lévi-Strauss, fue reproducido primero como un "estudio de etnología cabila" en el *Esquisse d'une théorie de la pratique*, y después co-

las certidumbres del objetivismo era el descubrimiento de los límites del enfoque estructural y, especialmente, de los que resultan de sus vínculos privilegiados con terrenos y poblaciones determinados, propicios para mantener la ilusión de prácticas conforme a las reglas.[21] Un papel decisivo correspondió, sin duda, a la circulación entre disciplinas (etnología, sociología), de los terrenos y los objetos que un agente único tiene pocas oportunidades de manejar simultáneamente. Más próximo en este punto a Durkheim que a Lévi-Strauss, Bourdieu estuvo siempre animado por la ambición de una ciencia social unitaria y unificada y, por consiguiente, por el rechazo a renunciar a uno de los polos de esta ciencia. Las idas y venidas entre la etnología y la sociología, y las alternancias entre el campesino cabila considerado en su marco pueblerino tradicional y esas víctimas de la crisis del "modo de producción y de reproducción campesino", que son, cada uno a su manera, el subproletariado argelino y el campesino bearnés, todos esos movimientos han podido suscitar la impresión de que el capital teórico del estructuralismo no podía ser utilizado tal cual y requería ser "revisitado". Una de las maneras de conservar tal capital trasponiéndolo fuera de su dominio inicial era hacer descender las estructuras desde las alturas del *intellectus archetipus* donde se mantenían hasta entonces, atribuyéndoselas a los "nativos", pero en la forma imperfecta, aproximativa, de un sentido práctico. A la "regla" sucede la "estrategia". El mundo social, visto como el reino de leyes exactas pero ocultas por una especie de física matemática, deja su lugar a una concepción distinta, que depende más bien de la economía doméstica: un agente se ajusta a situaciones con los recursos de un aprendizaje que permite ahorrar un trabajo constante de cálculo y de reflexión. Es verdad que en tal concepción, nos encontramos siempre con términos opuestos o equivalentes y con una serie de contradicciones engendradas por su constante contraposición (alto/bajo, derecha/izquierda, sacro/profano, masculino/femenino…); sin embargo su estatus parece desacralizado; a título de simples esquemas, las estructuras funcionan de manera flexible, limitada, condicional; su lugar no es el pensamiento puro y el juego formal de sus "combinaciones", de los que una sociedad no sería, según Lévi-Strauss, más que una expresión empírica, sino el

mo"anexo" en *Le sens pratique*, precedido de una breve nota que alude a "los límites del modo de pensamiento estructuralista" (p. 441).

[21] No es mi propósito desarrollar aquí las críticas dirigidas a la noción de "regla", que son de tres órdenes: inadecuación para la descripción de lo real observado, ambigüedad interna y consecuencias respecto de los objetivos generales de la ciencia social.

cuerpo, en tanto condición última de posibilidad de los automatismos y de su organización; las estructuras, ligadas a las propiedades de los agentes y por lo tanto a sus intereses, cumplen funciones sociales; en fin, las estructuras cognoscitivas, lejos de ser absolutizadas a la condición de trascendentales, deben ser relacionadas con estructuras objetivas o, si se prefiere, con las oposiciones constitutivas de una formación social, por más que resulten de coerciones que no están fundadas en el "entendimiento humano".

En esta lucha contra el objetivismo y el intelectualismo estructuralistas la cultura filosófica parecía procurar instrumentos y una forma de legitimidad intelectual. Así, se podrá reconocer en la teoría de la práctica algo de la noción de ser-en-el-mundo propia de las filosofías de inspiración fenomenológica y existencialista. Bourdieu, que propuso tantas descripciones ejemplares de la experiencia vivida, no cesó de insistir en una concepción de la sociología como reapropiación, por parte del sujeto, del sentido de tal experiencia, originalmente (socialmente) situada bajo el signo de la enajenación. El "sujeto", lejos de ser esa trascendencia radical de la que hablan ciertos filósofos, está comprometido, involucrado en un mundo que no puede ser mantenido a distancia y que impone un horizonte de posibilidades a procesar (a asumir, a cumplir, a diferir, a anular…); tal sujeto se constituye en y por la "pre-ocupación". Es por eso que la experiencia del mundo social está dotada de modalidades fundamentales –y modalidad debe tomarse en el doble sentido de manera de ser y de la lógica modal–, las cuales constituyen una gradación: la seguridad, como dominio feliz sobre lo probable; la tensión, como conquista de un posible incierto; el abandono resignado a su suerte; el desarraigo, como interferencia de las anticipaciones. Y para describir algunas de estas modalidades Beckett o Kafka, citados por Bourdieu,[22] ofrecerían una representación estilizada o intensificada de la existencia, y pudieron ser de una ayuda inestimable. La verdad de las experiencias que trata de conocer el sociólogo se presenta ante todo, vista desde el interior, en la prueba del desencanto y de la desilusión,[23] equivalente práctico de la reducción fenomenológica; a destiempo se comprueba que uno se había visto involucrado en el juego; la urgencia misma

[22] Véanse el prefacio en P. Lazarsfeld. M. Jahoda y H. Zeisel, *Les chômeurs de Marienthal,* París, Minuit, 1981; *Leçon sur la leçon,* París, Minuit, 1982, y "La dernière instance", en *Le siècle de Kafka,* París, Centre Georges-Pompidou, 1984.

[23] Bourdieu prefiere el término "desilusión" al de "desencanto", sin duda demasiado cargado de ciertas resonancias weberianas.

del juego, al asignar sus posibilidades a cumplir imperativamente –o imperiosamente– disimulaba la adhesión, la creencia, el compromiso. El juego es una metáfora, por cierto salida de la tradición de los moralistas y los filósofos,[24] pero que en sociología reviste una significación específica, puesto que manifiesta en el modo del "para sí" esa misma trama de expectativas y de posibilidades, de disposiciones y de estructuras, que el análisis erudito se esforzaba en construir "en sí", en la teoría. Pensar el juego supone desprenderse del juego, ponerse fuera de juego, no sólo cuando se trata de los juegos de los demás que pueden hacer sonreír a los intelectuales, sino también de esos juegos que son propiamente los suyos. Pero a aquel que busque pensar todos los juegos le resta aún ese juego que él juega, en el cual está involucrado, juego singular, puesto que la creencia que implica se realiza en la ciencia de todas las creencias.

Por supuesto el "sujeto" del sociólogo, situado en el mundo social, no está ocupado en esas tareas un poco indefinidas de que hablan los filósofos de la subjetividad: esperar, amar, odiar, luchar… Es asignado a posibilidades por propiedades que no dependen del orden de un puro proyecto original sino que, más bien, se derivan de mecanismos distribucionales ampliamente "objetivos" (ingreso, títulos escolares, etc.). Y puesto que todos los individuos de un conjunto determinado (clase, sexo…) pueden ser situados en un momento determinado en un espacio determinado de propiedades, al que corresponde estrechamente un espacio de probabilidades objetivas, la relación con el mundo social está caracterizada inevitablemente por modalidades fundamentales que no hacen sino reflejar la distancia entre la posesión del conjunto de los atributos que garantizan el acceso a los posibles socialmente valorizados y la desposesión total de esos mismos atributos. La seguridad se asocia con las dominantes cuya excelencia consiste en unir el ser y el deber ser, se vincula con estar de entrada en condiciones de ser lo que hay que ser, y lo que los demás no pueden realmente alcanzar, puesto que el esfuerzo mismo por lograrlo aniquilaría por completo la pretensión de sobresalir.[25] Ahora bien, este principio de realidad social, que hace que cada uno capte los límites de sus posibilidades, no es otra cosa que el *habitus* como interiorización de las determinaciones externas; interiorización en el sentido de que se convierten en algo

[24] Vimos antes que Merleau-Ponty recurre a él también para describir el ser-en-el-mundo.

[25] *Distinction*, p. 286.

mental, y también en algo profundo que marca la relación consigo mismo; interiorización, en fin, en el sentido en que se asume, o en que uno hace suyo, aquello a lo cual está "destinado".

Al aproximar lo posible y lo probable, la esperanza subjetiva y la probabilidad objetiva, mediante la noción de *habitus*, la vía científica propuesta por Bourdieu efectuaba sobre la cultura fenomenológico-existencialista una inversión que se asemejaba bastante a la que el joven Marx intentaba operar respecto a Hegel; en los dos casos la filosofía tiende a ser puesta sobre sus pies, al derecho, de vuelta sobre la tierra, y no desahuciada. Según el punto de vista, evidentemente se puede privilegiar la conservación o bien la superación. Superación hacia nuevos objetos y hacia un marco explicativo que la filosofía era incapaz de procurar o incluso de sugerir. Conservación de una postura teórica consistente en ligar la inteligibilidad de la experiencia vivida a la puesta en evidencia de una unidad global en el sujeto, no la de una mirada intencional, sino la de una matriz de disposición cuyo fundamento es la trayectoria del individuo; se hace posible una concepción a la vez unitaria y no objetivista de la ciencia social gracias a la existencia de tal principio unificador, el *habitus*, que no expresa la gris uniformidad sino, más allá de los desgloses en dominios de la práctica, en universos aparentemente separados (privado/público, familia, profesión, cultura, patrimonio económico…), la exigencia de despejar los parentescos entre las prácticas de un mismo agente en los distintos dominios y universos involucrados, así como de comprender el peso relativo que cada uno posee o, lo que resulta lo mismo, la contribución que una práctica definida (cultural, económica, doméstica…) aporta a la producción y a la reproducción de la identidad social del agente. La enajenación del sujeto de sí mismo es, en gran medida, el efecto de esta fragmentación de la experiencia del mundo social, reproducida tanto por la ciencia positivista como por la fenomenología. La "inversión" operada por la sociología de Pierre Bourdieu habrá consistido en abandonar la ilusión del sujeto sin repudiar jamás la idea de totalización que le era subyacente y dándole, por el contrario, una versión mucho más potente (la identidad no es una sustancia sino la ley de sus transformaciones).[26]

[26] Al definir la identidad por la invariancia, Bourdieu es conducido a proponer un análisis de la reproducción (tanto individual como colectiva) que incluye el estudio del sistema de las estrategias de reproducción más allá de los cortes fenoménicos, así como el estudio de la forma límite de reproducción que es la "reconversión" (entendida como cambio de las propiedades con miras a asegurar el mantenimiento de la posición relativa en el espacio social). Este avance en la abstracción (que tanto denun-

EL "DOBLE YO"

Las necesidades puramente intelectuales de superación del estructuralismo nunca habrían podido inspirar una estrategia teórica de sustitución si, como lo reconoce gustosamente Bourdieu mismo,[27] no hubieran podido, por añadidura, actuar en afinidad con las pulsiones ligadas a una forma singular de experiencia del mundo intelectual:

> En este punto, para ser completamente honesto, creo que estaba guiado por una suerte de sentido teórico, pero también, y tal vez ante todo, por el rechazo, bastante visceral, de la postura ética que implicaba la antropología estructuralista, de la relación altanera y lejana que se instauraba entre el sabio y su objeto, es decir, los simples profanos…[28]

La distancia erudita con el mundo social, que la etnología estructuralista lleva a su límite, parecía tanto más aceptable cuanto que es importante la distancia social entre el letrado y el nativo. Tratar a los extranjeros como objetos sometidos a regularidades que se les escapan no es, en el fondo, algo intelectualmente anormal, pues hace tanto tiempo que "eso funciona" que no hay por qué oponerse. Desde el punto de vista moral, la objetivación no parece cuestionable en la medida en que la visión letrada del mundo es una visión que se admite, al menos en teoría, como aplicable a sí misma (aunque no se haga nada con ello). Por el contrario, cuando la distancia social con el extranjero es más débil, al menos en ciertas relaciones, puede aparecer una tensión insostenible entre identidades que no pueden existir sino mantenidas por separado, la del letrado y la del nativo que el

cian sus adversarios) constituye, paradójicamente, una ganancia para la comprensión del sentido global de la experiencia de los agentes, puesto que deja fuera las fronteras arbitrarias de un discurso erudito que a menudo sólo aumenta las oposiciones del sentido común. Un ejemplo: tras haber llegado a considerar la adquisición de la casa individual, dominio por excelencia de lo que se llama tradicionalmente "sociología urbana", Bourdieu propuso análisis muy minuciosos sobre lo que está en juego en este "bien" y especialmente sobre la significación de la relación de intercambio entre el vendedor y el cliente, que a través de la cuestión "técnica" de los préstamos inmobiliarios es una verdadera prueba personal de ajuste "negociado", y por consiguiente consentido, a las probabilidades objetivas, al propio destino social (véanse los artículos publicados en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1990/81-82).

[27] Véanse especialmente *Choses dites*, pp. 32-33, así como *Réponses*, pp. 176-177.

[28] *Choses dites*, p. 31.

letrado es también. El "doble yo"[29] se encuentra entonces amenazado de fragmentación, puesto que si hay que ser fiel a los pares de un universo, es al precio de renegar de los del otro universo. Así, para mantener el pundonor científico sería necesario privilegiar, cueste lo que cueste, el lenguaje docto de las reglas, aunque se sepa que después de todo la representación pública del grupo a través de las reglas reconocidas difiere de las prácticas reales; y por consiguiente, de modo paradójico, sería necesario olvidar todo lo que se sabe como nativo, es decir, como poseedor, por ejemplo, de "una idea menos abstracta que la de otros acerca de lo que es ser un campesino montañés".[30] Sería necesario, sobre todo, estar dispuesto a asumir esa forma típicamente intelectual de la arrogancia que asigna al nativo el estatus de objeto, de objeto de pensamiento, incapaz de muchas cosas: de improvisar nuevas conductas, de jugar con las reglas mediante la interpretación, o incluso mediante la crítica, y de poseer una comprensión al menos parcial de lo que hace. Y esta arrogancia conduce a la ingenuidad, puesto que atribuyéndole al sabio el monopolio de la interpretación legítima impide ver en qué grado el punto de vista que creía haber llegado a conquistar contra el nativo pudiera haber sido anticipado por éste e integrado en su propio punto de vista. Hablar del mundo social supone aceptar una doble forma de humildad; junto a la forma tradicional, que consiste en declarar que el conocimiento científico implica un trabajo de objetivación, complejo y minucioso, se debe dar lugar a esa forma más específica que impone reconocer los límites mismos del conocimiento teórico, así como la dualidad de los modos de ser, la relación teórica y la relación práctica con el mundo social.

Si el mundo no es sólo una representación para pensadores desinteresados, se puede perfectamente concebir una ciencia tal que esa limitación se constituya en objeto de ciencia. Se trata de darse el pro-

[29] *Sens pratique*, p. 30.

[30] *Ibid.*, p. 30; véanse también *Choses dites*, p. 32, y *Réponses*, pp. 138 ss. En la edición alemana de *Choses dites (Rede und Antwort,* Francfort, Suhrkamp, 1992), Pierre Bourdieu mencionó con más precisión el papel que pudo tener su experiencia de Argelia, que se desarrolló, recordémoslo, durante la guerra de independencia. Llevado espontáneamente a compartir los principios generosos de los intelectuales franceses progresistas (Sartre, etc.), y animado él mismo por intenciones de dar testimonio, se encontraba al mismo tiempo inmerso en un "terreno" muy apropiado para permitirle medir el "abismo" entre los estereotipos intelectuales concernientes a los protagonistas (el argelino revolucionario, el *"pied-noir"* racista, etc.) y sus propias "impresiones", más próximas a la experiencia vivida de los actores del conflicto, a sus categorías y sus afectos.

yecto de hacer la teoría "de lo que es ser nativo, es decir, en esta relación de 'docta ignorancia', de comprensión inmediata pero ciega consigo misma, que define la relación práctica con el mundo".[31] La fidelidad a los nativos –que posee, como se ha visto, una dimensión ética– puede escapar a la trampa de las alternativas desafortunadas: el rechazo del objetivismo está lejos de implicar una conversión a una visión empática de la relación de conocimiento que, para abolir la distancia del saber, debería condenarse al silencio místico de la comunión. El antiintelectualismo que acompaña a menudo la intención proclamada de recuperar la experiencia originaria de los no sabios, y que está en el principio de diversas formas de populismo, no es sino una tentación de intelectual dominado, del que, creyendo escapar a su suerte, no hace más que perpetuarla en la lógica del resentimiento, puesto que rechaza lo que le es rechazado: el acceso a la teoría. Desde este punto de vista la teoría de la práctica podría ser vista como la expresión teorizada de la tentativa de superar la contradicción del "doble yo" atrapado entre la teoría y la práctica, entre el universo noble y desrealizante de la escuela y el universo profano de origen: se trata de inventar una forma teórica y expresiva que escape a los efectos de dominación teórica por medio de la teoría, de imaginar un discurso sobre la práctica o, mejor aún, una práctica conservada en la teoría, única manera de atribuir a los instrumentos otorgados por la escuela usos inéditos e inconcebibles para la tradición "escolástica". En suma: apostar, tomándole la palabra, a que es posible una ciencia a la que no le importe su autoridad de eludir lo real. O incluso desviar a la ciencia de sus usos dominantes: "Lo que hice en sociología y en etnología –dirá más tarde Bourdieu–, lo hice tanto contra mi formación como gracias a mi formación."[32] Así, el rechazo a optar entre los términos opuestos, subjetivismo y objetivismo, fenomenología y estructuralismo, finalismo y mecanicismo, y otras parejas antitéticas, no es un ejercicio meramente intelectual; es el rechazo de quien experimenta un malestar casi "existencial" ante la posibilidad de ser obligado a comprometerse totalmente en uno de esos innombrables juegos sociales e intelectuales con dos espacios inversos y simétricos, a unirse al espacio socialmente otorgado y a compartir la ilusión de todos los adversarios cómplices que perpetúan el juego de su diversidad y su identidad por su diferencia.

[31] *Ibid.,* p. 37.
[32] *Réponses,* p. 176.

La resistencia al intelectualismo, traspuesta al campo puro de la teoría, asumía una forma a la vez socialmente legítima e intelectualmente fecunda; contra el entendimiento letrado desinteresado, neutro, pero con las armas de la ciencia, la sociología estaba llamada a hacer valer los derechos "nativos" del sentido común, de la acción, del interés, del cuerpo, del placer, etc.; al desmentir la representación letrada dominante de la experiencia primera, afirmaba poder y deber servir para pensar la experiencia, y proponía, de hecho, numerosas ilustraciones de tal orientación, en cierta forma posfenomenológica, con descripciones que no podían ser más "concretas" (subproletarios, campesinos, estudiantes de origen burgués…). De cierto modo los recursos legítimos de la cultura filosófica pudieron ser empleados para contradecir los efectos de desacralización letrada de la experiencia. Cultura presente sólo "en estado práctico", es decir, no únicamente de modo instrumental, libre, e incluso desenvuelta respecto de los letrados, sino también de manera silenciosa, laboriosa y silenciosa si se quiere, única forma consecuente de soslayar los juegos de etiquetas teóricas que tanto marcan, a menudo, la lucha por la dominación intelectual. En el momento en que aparecían los manifiestos teóricos de Althusser (1965) y de Foucault (1966), esta reserva deliberada hacia los debates que ocupaban el primer plano de la escena intelectual tenía grandes posibilidades de ser incomprendida y, en todo caso, de valer como confirmación de la indignidad filosófica de la sociología: todo ocurría, para las corrientes dominantes del momento, como si tal disciplina estuviera condenada al empirismo chato e incoloro, como si los objetos del "continente Historia" (para usar una expresión de Althusser) esperaran instrumentos más refinados, procurados por referencias nobles: "arqueología", "marxismo", "antropología" (que sentía demasiado su "hombre"). Haría falta tiempo para que los rechazos, que encerraban también una visión de lo que podría ser una "práctica teórica" (como se decía entonces), fueran vistos, no como una falta, sino más bien como la condición de la invención intelectual.[33]

[33] "Las 'teorías' son programas de investigación que apelan, no al 'debate teórico', sino a la aplicación práctica capaz de refutarlos o de generalizarlos, o, mejor aún, de especificar o de diferenciar su pretensión de generalidad", *Réponses*, pp. 56-57. *Le métier de sociologue,* obra didáctica publicada sin duda un poco tardíamente, en 1968, venía a recordar, a su manera, el rechazo de una posición empirista en sociología, y ponía de relieve, en la tradición de la epistemología francesa, el primado de la teoría.

UNA SOCIOLOGÍA COPERNICANA: LA OBJETIVACIÓN DEL SUJETO DE LA OBJETIVACIÓN

Una lectura interna y descontextualizada, como lo son la mayoría de las lecturas eruditas, podrá siempre esperar descubrir en el pasado antecedentes filosóficos de la teoría sociológica de la práctica. Y se las podrá ingeniar (a falta de entretenerse) para situar a Bourdieu en una tradición intelectual. Pero se arriesgaría notablemente, incluso con todas las citas posibles, a olvidar lo esencial: poner de manifiesto la diferencia entre la relación teórica y la relación práctica con el mundo sólo tiene significado en función de las consecuencias que se le asigna para las investigaciones. El filósofo que se lanza, como Merleau-Ponty, a la exploración del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), se encuentra hasta tal punto ocupado en hallar la fórmula que le permita captar, más allá de los artefactos del saber, "las cosas mismas", que, paradójicamente, es incapaz de cuestionar las producciones letradas y las deja, por consiguiente, en lo impensado. Tras haber hecho la constatación de una dualidad irreductible, eligió simplemente estar del lado de la experiencia originaria, a la que no pudo verdaderamente pensar como tal por no haberse dado los medios para utilizar los instrumentos de la ciencia; el filósofo no hace sino dar vueltas entre la mirada objetiva cuestionada y la experiencia que se va alejando a la manera de una tierra prometida, y como él no puede verse a sí mismo, ver su visión de la visión de los otros, su experiencia primera comparte con su opuesta objetivista el estatus de artefacto del saber. Para el sociólogo que es Pierre Bourdieu, una teoría de la práctica no puede ser consecuente si no es, ante todo, una teoría de su práctica de sujeto cognoscente. Reconocer a los nativos en su alteridad es insuficiente mientras falte el movimiento complementario de retorno sobre sí.

Ese retorno sobre sí presenta varios aspectos solidarios. En primer lugar, se trata de aprehender el límite que impone al punto de vista letrado el hecho de que los nativos no son definidos por su estatus de objetos de pensamiento, de objetos hechos para ser pensados, sino por el contrario, en relación con las posibilidades que les interesan y en las cuales tienen interés según grados variables; en virtud de una experiencia singular socialmente poco probable, el sociólogo debe renunciar a sus razones de observador instruido y esclarecido si quiere reconocer las razones, la razón, y por consiguiente la necesidad[34] en los

[34] La tradición filosófica que opone razón y naturaleza, libertad y necesidad, etc., tiende a volver ininteligible la lógica práctica, puesto que ésta no involucra una razón de-

otros, o simplemente llegar a la inteligibilidad práctica que habita sus actos y sus palabras. Como lo había mostrado Wittgenstein, lo que pasa por ser la mitología del nativo podría muy bien no ser más que un artefacto erudito que disimulara los mitos inscritos de hecho en el lenguaje y la visión del observador;[35] la práctica de los otros no es ni la expresión de la "ignorancia", como lo afirma una tradición intelectualista encarnada por Frazer, ni un juego más o menos transparente de reglas trascendentes, como lo afirma el intelectualismo estructuralista, sino muy simplemente una improvisación reglada y condicionada que tiene sus límites objetivos y subjetivos y sus invariantes (anticipaciones, desafíos, compromisos, renunciamientos…). El entendimiento letrado llega a la comprensión del otro, no pese al conocimiento objetivo de las "causas", sino a través de él, puesto que tal conocimiento, que procura el principio de las razones nativas, es el único medio real para abolir las tentaciones ilusorias de la condescendencia y del exotismo, incluso benevolente. La condición para dejar aparecer al otro, objetivar la objetivación, es objetivarse y, de ese modo, superar las pasiones, comprendidas las pasiones intelectuales que el sujeto cognoscente debe a su posición específica. Para caracterizar esta postura paradójica que es la de la objetivación comprensiva Pierre Bourdieu retomó recientemente por su cuenta, como liberado de las censuras que pesan sobre el intelectual liberado, los términos de "amor intelectual" e incluso de "ejercicio espiritual",[36] salidos de horizontes intelectuales muy diferentes a aquellos, agnósticos, de la sociología. Una vez abolidas las falsas distancias del objetivismo, el otro puede ser reconocido como otro yo, y como yo, puesto que manifiesta, hasta cierto punto, rasgos

sencarnada enfrentada a posibles abstractos, sino el encuentro entre dos series causales: la de las probabilidades objetivas y condicionales (entrar al museo, convertirse en médico, ser miembro del Jockey Club…) y la de las disposiciones subjetivas que, producida por las mismas condiciones que la primera, favorece el ajuste al destino que tiene más oportunidades de realizarse, el desajuste eventual, por supuesto, es merecedor también de un análisis científico.

[35] L. Wittgenstein, "Remarques sur 'Le rameau d'or', de Frazer", así como J. Bouveresse, "L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'antropologie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1977, 16. Se encontrará una buena ilustración de esta postura antimitológica en un artículo (con J.-C. Passeron) con el significativo título de "Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues", *Les Temps Modernes,* p. 211, diciembre de 1963.

[36] Véase "Comprendre", en P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde, op. cit.*, pp. 909 y ss. Sobre la significación del empleo de este registro véase el diálogo con Jacques Maître, en el prólogo del libro de éste, *L'autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy Introïbo,* París, Anthropos, 1994. El término "conversión" (de la mirada, etc.) parece de uso muy antiguo.

genéricos y experiencias compartidas: el honor, la generosidad, la vergüenza, el desarraigo… y como otro, puesto que, ya sea que la práctica del otro esté fundada en la razón o en la necesidad, pertenece a un universo a menudo extraño, al que se trata de apropiarse mediatizadamente por el mero pensamiento. Hasta el acto final de la escritura el sociólogo debe reflexionar sobre las obligaciones que le crea ese otro yo objetivado. Pero este problema de fondo, que es el de la sociología, no admite recetas estándar, dada la diversidad de objetos y situaciones: cada caso encontrado muestra su singularidad en el triple plano del conocimiento, de la relación del sociólogo con el objeto considerado y, por último, del lenguaje destinado a relatar tal experiencia del conocimiento.

En segundo lugar, una sociología reflexiva supone la posibilidad de objetivar el punto de vista letrado a través de ese instrumento esencial que es la ciencia de las producciones simbólicas; proponerse hacer una "sociología de la cultura" no consiste simplemente en interesarse en una categoría específica de bienes; es, ante todo, comprender las condiciones de posibilidad, inseparablemente trascendentales e históricas, de la representación letrada del mundo social (y del conocimiento del mundo social). Pierre Bourdieu, en sus comienzos, no desarrolló un ataque frontal sobre terrenos constituidos como nobles por la tradición filosófica (a este respecto es instructiva la comparación con los objetos históricos de Michel Foucault), sino que se dedicó, mediante la indagación empírica y modesta sobre los estudiantes y la cultura, a las tareas previas a esta sociología del sujeto cognoscente.

Describir a los estudiantes era, con la apariencia de hablar sólo de "aprendices", delimitar las condiciones y las modalidades de la excelencia escolar y cultural de los más cumplidos, de los "maestros" o sus pares, y por consiguiente proponer, al menos en estado de esbozo, los medios de un socioanálisis; era permitir que se constituyera como objeto ordinario de conocimiento, juzgable por operaciones ordinarias del conocimiento, a individuos eminentes que, so pena de sacrilegio, no se dejan pensar de otro modo que bajo la forma de la excepción y del nombre propio. La ruptura con el etnocentrismo erudito iniciada en los trabajos sobre Argelia, sobre "analfabetas" del tercer mundo, encontró su prolongación, lógica, a fin de cuentas, en los trabajos ulteriores sobre los detentadores de la cultura literaria o letrada.[37]

[37] "*Homo academicus* es el punto culminante, al menos en el sentido biográfico, de una especie de 'experimentación epistemológica' que comencé, de manera absoluta-

Entre estos diferentes trabajos hay un parentesco cuyo principio no es otro que la cuestión de la herencia, de su formación y su transmisión.[38] En cualquier lugar del mundo social, sea cual fuere, el heredero no es sólo el destinatario de un beneficio o de un privilegio, sino el que efectúa el ajuste óptimo entre dos órdenes y como tal está dotado de un valor revelador o crítico; se trata de un ajuste externo, el de la distribución de las oportunidades de apropiación, y otro interno, el de la aspiración al destino para el cual se es elegido o asignado; es el que está "dispuesto" a recibir aquello a lo que ha podido pretender, lo que está hecho para él. En efecto, los bienes no se constituyen como tales sino en la relación de apropiación que supone propietarios potenciales, reconocidos y que se reconocen dignos de apropiárselos. En cuanto a la sociología de la cultura, si descubre también herederos es simplemente porque no hace sino extender sobre un dominio particular el análisis de las estructuras invariantes de la experiencia del mundo social, con sus formas límite, la familiaridad del nativo y la destreza del extranjero y del excluido. El heredero se opone tanto al excluido como al recién llegado y al advenedizo. A sus elegidos improbables, herederos de origen popular, la escuela propone otros padres, los suyos, es decir, les ofrece una filiación y un destino de oblato, al que no es posible escapar realmente más que en el desafío de una ciencia desviada de su curso, y por consiguiente improbable, que fuera simplemente la ciencia de tal usurpación simbólica misma, dúctil y legítima.

Pierre Bourdieu no cesó de recorrer el espacio de posibilidades en materia de herencia, desde los más desheredados del mundo co-

mente consciente, a comienzos de los años sesenta, cuando apliqué a un universo familiar los métodos de investigación que había utilizado antes para descubrir la lógica de las relaciones de parentesco en un universo extranjero, el de los campesinos y los obreros argelinos", *Réponses*, p. 47. La evolución en cuestión, que se prolongó en trabajos de madurez, está caracterizada por el crecimiento de los aprovechamientos científicos ligados al reconocimiento intelectual. Mientras las primeras investigaciones sociológicas, ampliamente fundadas sobre el análisis (mediante estadísticas, entrevistas, etc.) de una población anónima, se conformaban exteriormente a la definición dominante de la disciplina, los trabajos ulteriores tendieron a subvertir las fronteras entre disciplinas, constituyendo como objetos de conocimiento científico a individuos dotados de un nombre propio y, por lo tanto, de un privilegio de singularidad (Flaubert, Heidegger, Manet…).

[38] La sociología que propone Bourdieu puede irritar a ciertos intelectuales puesto que debe luchar constantemente contra su propensión a pensarse "sin ataduras" (véase la moda de las figuras del "rebelde", del "marginal", del "raro", de la "excepción"…).

lonial hasta los herederos satisfechos, grandes amos o muestras de *Homo academicus,* pasando por los herederos sin porvenir de las tierras abandonadas y por esos herederos infortunados que, llevados a audacias legítimas, hacen a veces las "revoluciones simbólicas". No parte de una reflexión abstracta sobre estructuras o "instancias" de lo social, y sobre sus "articulaciones", sino de un conjunto de análisis concretos sobre los modos de apropiación que definen tanto a los herederos como a las herencias. El estudio del sistema universitario le permitió no sólo tomar por objeto de análisis las relaciones entre la jerarquía escolar de los valores y la jerarquía social de los *habitus,* y por consiguiente poner en evidencia los mecanismos de la selección escolar, sino también despejar, a fin de dar cuenta de ello, ese prestigio que se transmite, se acrecienta, disminuye o desaparece, algo así como un capital pero en la forma hasta entonces insospechada de "capital cultural", prestigio jamás totalmente objetivable (a diferencia del "capital humano"), llevando la marca de aquellos que se lo apropian de modo legítimo, natural, de aquellos a los que desalientan, cuando no disuaden, las presiones sobre los intrusos condenados a la prueba de la conversión total. La manera de ser que define al *habitus* es una manera de tener (*habere*)[39] y de usar, una manera de tener adquirida donde se indica el tiempo, tiempo de antigüedad o tiempo del esfuerzo y del aprendizaje, y donde también se anuncia el tiempo, un futuro asegurado, asumido, etc. A su manera, y en su dominio, el sociólogo redescubre los principios de la crítica leibniziana de la mecánica cartesiana, y especialmente el rechazo a admitir la pura exterioridad del movimiento, puesto que detrás de las posiciones instantáneas y las realidades puntuales ofrecidas a la observación empírica busca discernir la fuerza, en cierto sentido invisible, de los movimientos anteriores, y el presentimiento de los "estados" por venir, en suma, la unidad dinámica de una energía o de un esfuerzo; la realidad pertinente no puede ser otra que la de las "trayectorias",[40] puesto que los individuos considerados no revelan su plena identidad más que si se llega a desplegar en el tiempo su ley de variación, su "fórmula". El capital es ese valor distribuido y disponible de modo desigual, que no se adquiere instantáneamente y que supone instrumentos de apropiación. Y nadie escapa a su ponderación;[41] nadie es

[39] *Raisons pratiques,* p. 170.

[40] Por eso el análisis de las condiciones de transmisión del capital cultural permite comprender mejor la formación del *habitus* y la condición de heredero.

[41] Esta formulación muy general no debe hacer olvidar la existencia de una multi-

un puro sujeto, fuente original de elecciones y de racionalidad. En cierto sentido el mundo social está poblado de herederos, si es cierto que es al menos la ausencia de herencia lo que se hereda.

Si el libro *Les héritiers* (1964) resultó innovador fue, ante todo porque inventaba una manera de hablar de la cultura que daba cuenta de los presupuestos de las prácticas cultivadas en la población de estudiantes y, por extensión, más allá de ella; mientras que los discursos dominantes sobre la cultura partieron ligados con la consideración "interna" de los contenidos (*opus operatum*), el punto de vista de la ciencia suponía, por el contrario, analizar la relación con la cultura (*modus operandi*) en sus modelos de excelencia y en sus diferentes modalidades. Desde entonces se abrió a la investigación el dominio oficioso de las taxonomías prácticas, el del tacto cultivado con sus jerarquías (legítima/ilegítima, libre/escolar...), sus oposiciones y sus equivalencias (el jazz y el cine, próximos por su estatus a terrenos no escolares para estudiantes de literatura de origen burgués). Mientras el "pensamiento salvaje" analizado por Lévi-Strauss debía una parte de su éxito intelectual, especialmente entre los filósofos, al efecto de distanciamiento que autorizaba, un estudio de lo impensado letrado imponía un trabajo sobre uno mismo que consistía en romper con el platonismo espontáneo de los intelectuales. Los principios de pertinencia se vieron profundamente modificados. Al dejar de estar protegidos por las conveniencias nativas, los bienes culturales, incluso los salidos de universos muy diferentes por su definición social, se encontraron aproximados por la identidad de un principio organizador, el *habitus*, actuante tanto en el espíritu como en el cuerpo, del que marca los gestos, la actitud, pero también los gustos (y los disgustos); entre disertar en público sobre Sartre, hablar de política en el café, seguir como iniciado un festival de cine "intelectual" y vestirse de modo sabiamente despreocupado, hay una "afinidad", socialmente fundada, que socava la representación oficial de las jerarquías intelectuales y las creencias que le están asociadas.

En este libro se despejaba, en cierta medida, una invariante principal, llamada a ser ulteriormente precisada y elaborada: el *habitus* del dominante; a través de las variaciones de dominio y de coyuntura la excelencia tiende siempre a estar caracterizada por rasgos tales como la soltura, la naturalidad, la gracia, signos de una familiaridad inmemorial con los valores supremos, señales de una seguridad que autoriza la dis-

plicidad de formas del capital, correspondientes a la multiplicidad de universos socialmente diferenciados.

tancia respecto de la regla, las obligaciones y la necesidad. Esta visión volvía a poner en cuestión algunos de los presupuestos tácitos del punto de vista que los intelectuales son llevados a adoptar sobre los "burgueses", y que a menudo encontraron en el pasado un refuerzo en las oposiciones del discurso progresista: en lugar de una figura enemiga, represiva y mezquina, que no era otra que la tan cómoda del "pequeño burgués" a la antigua, revelaba un fondo de connivencia, ese aire de parentesco que une a los dominantes, burgueses e intelectuales, por encima de sus diferencias más aparentes. Al contrario que la denuncia política, cuya función es establecer un principio de escisión, por ejemplo entre "explotadores" y "explotados", esta sociología de la dominación y de los dominantes innovaba también al tomar por objeto el efecto de legitimidad, de reconocimiento, del que se beneficia el dominante, y al esforzarse en comprender cómo la arbitrariedad de una posición históricamente condicionada es disimulada, tenida por "natural" (¿qué sería del dominante sin lo natural?), y por lo tanto universalmente asumida.

La preeminencia acordada al sentido práctico en la forma de una "relación con la cultura" encerraba, o más bien ilustraba, una evolución en la representación científica del mundo social que se puede calificar de copernicana: el conocimiento objetivo incluye el conocimiento de las condiciones de la objetivación. Pensar la condición de heredero no era tomar un objeto entre otros; era darse los medios de una libertad intelectual respecto de toda herencia, mostrar la forma de lo impensado, no a la manera de los teóricos, en las tesis clandestinas de un sedicente "Occidente", sino en los esquemas tácitos (anodinos y eficaces) que determinan y delimitan el pensamiento legítimo. Y era grande el riesgo de decepcionar a todos aquellos cuyo capital específico los hizo teóricos, y que esperarían de la ciencia una toma de posición "teórica" en debates con opciones racionalizables y reconocidas, pero descubren que la teoría de la práctica está destinada a aplicarse también a los asuntos de "teoría", e incluso a la filosofía.

LA TEORÍA COMO SABER Y COMO PODER

Sin duda sería paradójico proponer una visión puramente teórica de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu, desde el momento que se considera que una de las conquistas de tal teoría es invitar a comprender el sentido práctico en acción en el seno mismo de la activi-

dad de teorización. Si se pueden mostrar sus beneficios científicos, ¿no será quizás en virtud de una ilusión retrospectiva que lleva a acordar el estatus de proyecto intelectual a lo que, inicialmente, era una postura a la espera de explicarse, de explicitarse, de tomar conciencia sobre el modo "tético" de sus consecuencias? Otra ilusión tal vez más sutil: ¿no se corre el riesgo de situar en el plano de la pura teoría a una teoría conquistada precisamente contra el primado del punto de vista teórico? Para evitar la usurpación intelectual que constituiría el hecho de sustraer la teoría a sus propias implicaciones, sería necesario, tomando en cuenta el estado del campo de producción teórica (en la intersección del campo de la filosofía y del campo de las ciencias sociales), tratar de hacer una genealogía práctica de la teoría de la práctica y, por esa vía, comprender cómo los renunciamientos "copernicanos", si bien nos privan de las certidumbres felices de la herencia, podrían ser compensados de otra manera. Sería ingenuo ignorar la dificultad de tal enfoque, pero al menos se pueden sugerir algunas hipótesis sobre los beneficios intelectuales que ha procurado la teoría rival del estructuralismo progresivamente elaborada por Bourdieu.

Ante todo, es posible comprobar que, dada la representación dominante de la "teoría", fuerte y duraderamente marcada por la cultura filosófica, la sociología, sobre todo la empírica, estaba condenada a ser rechazada hacia afuera de los límites del campo de la teoría. Por ejemplo, una interrogación sobre los estudiantes no tenía oportunidades de ser recibida sino a condición de ser interpretada según las categorías usuales del etnocentrismo intelectual, con sus coloraciones éticas y políticas: ¿en qué sentido ellos son "burgueses"?; ¿acaso pueden liberarse de sus determinaciones? etc.[42] Mientras que el estructuralismo, posición dominante frente a una sociología despreciada por los filósofos, parecía encarnar al intelectualismo en sus formas más logradas, revelando sus lógicas rigurosas y complejas en acción en el parentesco, los intercambios y los mitos, el cuestionamiento de esta dominación suponía una teoría más potente, es decir, capaz de integrar sus adquisiciones aun mostrando sus límites. Poner de manifiesto la distancia entre las reglas oficiales (por ejemplo en materia de alianza y parentesco) y las prácticas observadas, amenaza-

[42] Sobre el debate teórico-político tal como se reflejaba entre los aprendices de teóricos de los medios estudiantiles, véanse los análisis de Luc Boltanski, *Les cadres. La formation d'un groupe social,* París, Minuit, 1982, en particular "Sorbonne années 60", pp. 358 y ss.

ba resultar insuficiente mientras ese distanciamiento comprobado no se constituyera en objeto de saber. Pero ése era, precisamente, el propósito de una teoría de la práctica; se trataba de procurarse una teoría que, yendo más lejos que sus antecesoras, culpables de lo que Bourdieu llamaba un "inmenso renunciamiento",[43] llegara incluso hasta dar cuenta de lo que parecía más rebelde al entendimiento letrado: la experiencia vivida de los nativos. Ésta no debía ser considerada residual sino parte integrante de la realidad: la "verdad objetiva" develada por la mirada letrada habita siempre las conciencias o los inconscientes de los agentes, o, si se prefiere, los condiciona, pero sólo en la forma del disimulo o la denegación, la del hombre de honor de una sociedad tradicional que parece "dar sin contar",[44] lo mismo que la del estudiante contemporáneo que busca prolongar indefinidamente la indeterminación de una existencia sin obligaciones.[45] El conocimiento de las condiciones sociales del desconocimiento constituye uno de los aspectos fundamentales de la ciencia, si es verdad que el mundo social existe también en la objetividad de las representaciones y de los puntos de vista.

En fin, ¿cómo no ver que, concebida como una alternativa ante el estructuralismo, la teoría propuesta por Pierre Bourdieu permitía superar las limitaciones de terreno y plantear la cuestión de una antropología general que englobara la etnología y la sociología? Los presupuestos intelectualistas del estructuralismo podían estar relacionados, en primer lugar, con las características de los universos poco diferenciados que estudian los etnólogos, quienes, sin percibirlo, siempre trabajan claramente sobre el caso límite de una sociedad en la cual las relaciones de fuerza serían además lo más pequeñas posible; de ahí el precepto de considerar a las estructuras esencialmente en la relación cognoscitiva del "sentido".[46] Por el contrario, la teoría de la práctica, puesto que ponía en primer plano la estrategia, el interés, el capital, podía parecer mucho más apropiada para la descrip-

[43] *Un art moyen, op. cit.*, p. 17.

[44] Véase el estudio "Le sens de l'honneur" (reproducido en el *Esquisse*), donde se encontrará, especialmente en la página 43, un primer bosquejo (el texto es de 1960) de análisis ulteriores sobre las relaciones entre el honor y la economía, el regalo y el intercambio, etcétera.

[45] Véase P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *Les héritiers, op. cit.*, pp. 83 y ss.

[46] Existían muchos intentos de adaptar el estructuralismo a los terrenos de las sociedades desarrolladas, pero parecían condenados a encerrarse en el formalismo y el idealismo de las aproximaciones "semiológicas", que se esforzaban por extraer "sistemas" a propósito de la moda, de textos literarios, etcétera.

ción de universos diferenciados, como lo son las sociedades modernas. Y la ganancia científica podía ser obtenida sin solución de continuidad, puesto que en el seno mismo de las sociedades precapitalistas se dejaba reconocer una forma de capital, el capital simbólico, que tiene sus equivalentes en nuestras propias sociedades. Esa antropología general sugerida[47] por Bourdieu transformaba el estatus de la teoría estructuralista hasta entonces dominante, atribuyéndole una función limitada y parcialmente ciega de polo a lo largo de un eje; en el espacio de las opciones fundamentales esta teoría, ilustrada por los nombres de Durkheim, Cassirer y Saussure, está predispuesta a dar cuenta de clasificaciones lógicas, pero se muestra impotente para pensar la lucha, el conflicto, la política, tarea reenviada al otro polo, encarnado por los nombres de Weber y sobre todo de Marx, y se presenta en sí misma, instalada con sus límites y cegueras propias. La caracterización de tal posición como "lugar geométrico" era explícita: "Para salir de uno u otro de esos círculos mágicos sin caer simplemente en otro [...] hay que tratar de situarse en el lugar geométrico de las diferentes perspectivas, es decir, en el punto desde donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista."[48]

Pero uno de los principales beneficios de la superación de los presupuestos logocéntricos e intelectualistas era quizás el de transformar las reglas del juego obligando a los competidores dotados de los recursos de la teoría a abandonar su privilegio de exterioridad respecto del mundo social. El sociólogo, que no podía olvidar que él existe también como letrado, recordaba la necesidad de tomar como objeto los puntos de vista a partir de los cuales es visto y construido el mundo social. Contra las jerarquías dominantes, que reproducen el punto de vista de los dominantes, oponía la única arma de subversión, la de la objetivación total, que abarca no sólo el conjunto de los "objetos" posibles, sin orden de prelación ni censura, sino también las objetivaciones de tales objetos y por lo tanto, finalmente, a los productores de tales objetivaciones.

Mas no basta, como se dice de modo a veces rápido, con "sociologizar" a los otros y "sociologizarse" a sí mismo. Es necesario también dar cuenta de la especificidad de la lucha y de sus apuestas. Y para ello hay que superar todavía una alternativa, la de lo particular y lo universal, la de la historia y la racionalidad científica; es preciso rechazar la alterna-

[47] Más que enunciada en un manifiesto teórico.
[48] Véase el artículo ya citado, "Genèse et structure du champ religieux", p. 295.

tiva entre la visión cínica de las intenciones consideradas como las más puras (como las del sabio) y la buena conciencia del idealismo. La ciencia es ese juego que no sería nada sin las pasiones, pero donde la competencia suscita efectos que les son irreductibles; se la puede considerar pues, ya sea como epistemólogo, en sus obras, o bien como sociólogo. Ésa será una de las funciones de la noción de campo, elaborada después que la de *habitus*: la de volver posible y fundar el análisis objetivo de las posiciones que concurren en particular, pero no exclusivamente, dentro del universo intelectual. En lugar de vivir las alternativas y los conflictos en el modo práctico (a veces cruel, doloroso…) de la adhesión inmediata, el pensamiento en términos de campo habrá sido esa conquista intelectual capaz de permitir pensar los puntos de vista en su verdad relativa de puntos de vista; al poner en cuestión lo indiscutido teórico, que constituye a la ciencia como "última instancia", la noción de campo implica, no una profesión de fe relativista, sino la afirmación de la inmanencia, es decir de la historicidad básica, de todas las producciones culturales, incluso las más "últimas", las de la razón científica.[49] No hay ni dogmatismo ni terrorismo en este enfoque, que "objetiva", por cierto, pero dando a todos su conocimiento mediato y por consiguiente, en principio, desdramatizado, de los fundamentos objetivos de las diferencias y de las disparidades; consiste en mostrar concretamente que toda posición, en tanto se inscribe en el campo, tiene derecho a una descripción puramente positiva, que no prejuzgue mediante una evaluación epistemológica, incluso aunque ésta contribuya a clarificarla considerablemente y de modo a veces decisivo. Los adversarios de esta visión reflexiva de la sociología no tienen, para refutarla más que peticiones de principio.[50] ¿Pero el racionalismo radical no es acaso el que incita a reconocer tan lejos como sea posible el efecto de las determinaciones históricas, incluso en la génesis de lo universal?

Proponer una "teoría de la práctica" es pues, ante todo, una manera de actuar sobre la definición misma de la teoría, un modo de intervenir en el campo de la producción teórica. El sociólogo se compromete con su desafío teórico, puesto que, dado lo que dice de él, su

[49] Sobre la historicidad de la razón véanse, por ejemplo, *Choses dites*, p. 43 y ss., así como *Réponses*, p. 162 y ss. Los desarrollos precedentes habrán permitido mostrar de qué modo Bourdieu se inscribe en cierta tradición filosófica ilustrada por varios autores franceses.

[50] Sin hablar de algunas malas querellas (sobre "libertad y determinismo", etcétera).

teoría no puede sino ser diferente de lo que se entiende por tal, como se verá más adelante. Nada de afirmaciones ontológicas sobre la esencia última de la realidad o sobre leyes inmanentes o trascendentes. Nada de construcciones especulativas separadas de lo que está comprometido en una práctica de investigación. La "teoría", si hacemos honor a la palabra, es ante todo un método de trabajo fundado en la reflexividad; ése es –si existe alguno– el "principal producto de toda [su] empresa".[51] La sociología está obligada a desconstruir con sus medios lo que el mundo social construye en lo real por el lenguaje, desconstruir mediante la ciencia construcciones socialmente eficaces y a menudo tenidas por legítimas. Implica, pues, un nominalismo metodológico saludable que permite resistir a los ídolos verbales, a los fetiches del discurso teórico, a los efectos de lo colectivo (la escuela, la clase, el estado…). Pero esta postura crítica, si bien tiene implicaciones filosóficas evidentes, difiere de la que tradicionalmente ha prevalecido en filosofía por el hecho de que parte siempre del mundo social para pensar tanto las condiciones del conocimiento objetivo como los obstáculos que se le oponen. Mientras que los problemas planteados por los filósofos reflejan a menudo las huellas de una práctica intelectual dominada por la abstracción "escolástica", como lo muestra la pobreza de ejemplos apoyados en una fenomenología frecuentemente rudimentaria, la sociología de Pierre Bourdieu tiene el mérito de buscar siempre proporcionar los objetivos "teóricos" de los medios empíricamente probables implicados en la práctica sociológica. Es un método que conduce a "disolver" ciertas cuestiones,[52] mostrando que descansan parcialmente en antinomias ficticias, tales como las oposiciones ya mencionadas entre subjetivo y objetivo, razón y causa, explicar y comprender, economía y cultura…, pero que no por ello carecen de un fundamento social, el cual los filósofos omiten tomar en cuenta en nombre de la concepción que ellos se hacen de lo que, en su área de competencia, sería verdaderamente interno. Tal vez radique ahí su ingenuidad última.

[51] *Sens pratique*, p. 30.

[52] "…'disolver' las grandes cuestiones planteándolas a propósito de objetos socialmente menores, incluso insignificantes, y en todo caso bien circunscritos, por lo tanto susceptibles de ser aprehendidos empíricamente como en las prácticas fotográficas", *Choses dites*, p. 30.

3
LA TEORÍA DE LOS CAMPOS. ESTUDIO DE CASO

Dado que para la mayoría de los sociólogos la sociología de la literatura, lejos de caer por su propio peso, tendería más bien a ser considerada una actividad periférica, tenemos derecho a preguntarnos qué lugar ocupa esa especialidad en la sociología de Pierre Bourdieu. Un lugar considerable a primera vista, si se juzga por los trabajos del autor dedicados a ese dominio, así como por los artículos de otros autores publicados en la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, una de las pocas (si no la única)[1] en ofrecer tanto espacio a esas cuestiones.

Lo que está en tela de juicio es mucho más que un gusto individual por las cosas gratuitas; es una concepción de la sociología y del oficio de sociólogo según la cual la unidad del método y la unidad de la postura intelectual priman sobre todas las divisiones sociales de objetos y de disciplinas. ¿Cómo Bourdieu, un sociólogo "reflexivo" tan preocupado en pensar sociológicamente esas divisiones, podía acomodarse a retomarlas tal cual por su cuenta y considerarlas como intangibles, asumiendo la distinción tradicional entre el centro y la periferia? Para una concepción unitaria de la ciencia como ésta, el descubrimiento de leyes o de regularidades en una región del mundo social puede ser portador de repercusiones, de resonancias en cualquier otra región, y sería muy imprudente e ilógico postular una delimitación última y unívoca de los objetos del saber; dado que las regiones del mundo social no se distinguen en función de su naturale-

[1] Al término de un recuento realizado en 1986 encontré que la sociología de los intelectuales en sentido amplio representaba alrededor del 10% de los artículos de esta revista entre 1975 y 1985, contra sólo 1% de artículos similares en la *Revue Française de Sociologie* entre 1960 y 1980 (L. Pinto, "Une science des intellectuels est-elle possible?", *Revue de Synthèse*, núm. 4, octubre-diciembre de 1986, p. 345). La integración profesional se adquiere, en general, gracias a la eliminación de todo lo que podría contribuir a dividir a la comunidad de especialistas, mientras que ciertos temas eruditos o técnicos son más propicios para la neutralización de las diferencias, como el pensamiento de los padres fundadores, las encuestas metodológicamente sofisticadas pero desprovistas de propuestas científicas...

za intrínseca o de su definición oficial, puesto que están en el nivel de las realidades preconstituidas del sentido común, construir el objeto no es, si nos atrevemos a usar una expresión de la arquitectura, trabajar con hormigón, sino, por el contrario, intentar una forma de transparencia que permita percibir homologías entre universos diferentes. Así, las estructuras puestas en evidencia en uno de ellos son susceptibles de ser deformadas indefinidamente para volver posible la comparación, pero siempre de acuerdo con las modalidades reguladas de un grupo de transformaciones.

Si se puede caracterizar un "dominio" de la sociología antes que nada por la naturaleza de los obstáculos que esas estructuras oponen al conocimiento objetivo, la sociología de la literatura, parte esencial de la sociología de los intelectuales, ocupa, desde ese punto de vista, una posición nada marginal. Sin querer anticipar nada sobre ideas que están llamadas a ser desarrolladas, algunas de las cuales son objeto de consideraciones propuestas más adelante, sería posible decir que la sociología de la literatura implica una apuesta: la cuestión de los límites de la ciencia social, de los límites de lo sociologizable. Apuesta vital; se trata de saber en qué medida un grupo que profesa decir a todos su verdad o liberar el sentido podría ser despojado de su posición última al ser tomado como objeto de conocimiento. En efecto, los intelectuales conceden gustosamente que se pueda proponer objetivar a ciertos grupos de los cuales están distantes (los proletarios) o de los que buscan considerarse aparte (los pequeñoburgueses, los burgueses), pero tratan de mantenerse alejados de tal enfoque, incansables en acechar lo que perciben como insuficiencias insuperables, carencia de buen gusto, simplismo, trivialidad (o blasfemia). La alta producción cultural es una de las formas de lo sagrado que defiende la mirada científica. De ahí surge sin duda para el sociólogo una obligación: la de conciliar tanto en el contenido como en la forma el rigor y la fineza, el enfoque "externo" de los agentes y la lectura "interna" de las obras, y, sobre todo, la obligación de demostrar hasta qué punto el trabajo de investigación supera tales oposiciones ligadas a formas determinadas de división del trabajo intelectual; hay que cuestionar a los "literarios" la pretensión del monopolio de la comprensión última sin ceder a las tentaciones de la reducción "sociologista" a factores externos, frecuentemente asociada, en el pasado, al marxismo. Si tenemos derecho a considerar que esa sociología de la literatura se define a la vez contra las teorías nativas (literarias) de la literatura en sus diversas variantes, y contra el mate-

rialismo reductor, la razón de ello no consiste en una simple cuestión de coyuntura intelectual, puesto que ese doble desmarque atañe a su posibilidad misma.

La apuesta de semejante sociología se encuentra de una forma condensada en la noción de campo, uno de los principales instrumentos teóricos de Pierre Bourdieu. Éste ha buscado en el análisis de lo que llama "el campo literario" la posibilidad de comprender más en general el funcionamiento de esos universos paradójicos cuyas propiedades no son –o nunca son totalmente– reductibles a las de otros universos. Así, la oposición del artista al burgués, tan destacada en numerosos trabajos, no es un tema entre otros; es la expresión de una invariante que concierne, aunque sólo sea indirectamente, a la posibilidad misma de la postura científica; dicho con otras palabras, tal oposición se reencuentra de cierto modo en los sociólogos, divididos entre, por una parte, la ayuda a la decisión de los que deciden, la ayuda a la gestión de los gerentes, y por otra, el arte por el arte de la ciencia y en la ciencia.

El lugar acordado a la sociología de la literatura, puesto que condensa opciones teóricas fundamentales, podría por lo tanto ser un buen indicador de la posición de un sociólogo en el espacio de su disciplina. No es casual que, acerca de temas considerados tan gratuitos y desinteresados, unos no tengan nada que decir, ya que están concentrados en tareas urgentes y prioritarias que les confieren una justificación a su existencia, y otros pongan en juego, con tal motivo, su concepción de la ciencia; según la posición ocupada en la disciplina o, más precisamente, según la distancia respecto de los intereses materiales y simbólicos de los dominantes, de aquellos que detentan el poder social de imponer su definición de la realidad y de la actualidad, la literatura (o el arte en general) podrá pasar por ser algo superfluo o algo esencial. La ambición de romper con las prenociones puede encontrar uno de sus medios privilegiados en un dominio de apariencia lúdica, que suministra la ocasión para una especie de "ejercicio espiritual", obligando a relativizar el punto de vista contra el cual la ciencia debe construirse, el de las certidumbres del sentido común, y a tomarlo como objeto aprovechando las libertades obtenidas gracias al otro punto de vista, más distante del poder y de las convenciones morales e intelectuales ligadas a la acción. De estas observaciones se puede concluir también que la teoría sociológica está sometida a prueba, y de modo total, en cada uno de los objetos que considera, y recíprocamente, que la teoría de un campo como el de

la literatura posee implicaciones teóricas generales sobre puntos tan decisivos como los conceptos de campo y de *habitus*.

Nos cuestionaremos en lo que sigue acerca de la sociología de la literatura. Se trata por consiguiente, si se quiere, de un estudio de caso. Pero habrá que tener bien presente la perspectiva teórica unitaria en la que hay que situarla. Las relaciones sistemáticas entre generalidad y particularidad que no son de orden clasificatorio –el de la subsunción del caso bajo el concepto– dependen más bien del orden de la variación regulada: es lo que hace la justificación teórica esencial de esta teoría de los campos. A falta de comprender este punto, se podrá reprochar a Bourdieu haber circulado entre dominios empíricos muy diferentes, ignorando la obligación de limitarse al suyo, como todo especialista. Pero el resultado es muy impresionante: algunos de estos campos han sido objeto de análisis profundos y detallados, mientras que otros fueron objeto de esbozos teóricos y de programas de trabajo.[2] Lo propio de la investigación es sin duda esta circulación asumida, que se establece no tanto entre los dominios como entre las adquisiciones y las exploraciones.

[2] La noción de campo ha sido abordada de modo sistemático y detallado en particular sobre los dominios siguientes (la lista de temas y referencias es sólo indicativa): la religión ("Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 1971, núm. 3); el alto clero ("La Sainte Famille. L'épiscopat francais dans le champ du pouvoir", con Monique de Saint-Martin, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1982/44-45, pp. 2-53); el empresariado ("Le patronat", con Monique de Saint-Martin, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1978/20-21, pp. 3-82; *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit, 1989); la alta costura ("Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie", con Yvette Delsaut, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1975/1, pp. 7-36); la producción cultural ("Le marché des biens symboliques", *L'Année Sociologique*, 22, 1971, pp. 49-126; "La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1977/13, pp. 3-43; *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992); la producción científica ("Le champ scientifique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1976/2-3, pp. 88-104); los profesores de enseñanza superior (*Homo academicus*, París, Minuit, 1986; *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie du champ scientifique*, París, INRA, 1997); los alumnos y las instituciones de enseñanza superior (*La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps, op. cit.*); las empresas ("Le champ économique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1997/119, pp. 48-66), con un "estudio de caso", la casa individual ("Un placement de père de famille. La maison individuelle: Spécificité du produit et logique du champ de production", con Salah Bouhedja y Claire Givry, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1990/81-82, pp. 6-35); la burocracia de estado y el campo político ("La construction du marché. Le champ administratif et la production de la 'politique du logement'", con Rosine Christin, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1990/81-82, pp. 65-85, así como *La noblesse d'état, op. cit.*); el derecho ("La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986/64, pp. 5-19); el espacio social (especialmente *La distinction*).

Dado que la teoría de los campos encontró sus primeras formulaciones en el dominio literario y artístico,[3] se puede presumir que el campo literario tenía características que lo predisponían a revestir un valor paradigmático en la invención de nuevos instrumentos.

LA SOCIOLOGÍA DE LA LITERATURA: ELABORACIÓN DE UN PROGRAMA

Los primeros trabajos (sobre Argelia, el celibato de los cadetes de Béarn, los estudiantes…) sugerían una "teoría de la práctica" cuyos instrumentos demostrarían ser bastante directamente trasponibles al estudio de las producciones letradas, como se ve en el primer artículo sobre la cuestión, "Campo intelectual y proyecto creador",[4] donde se encontraba esbozada una línea general y se proponía un primer programa de análisis. A menos de sustraerla a la explicación racional, como quienes ven en ella la expresión de un mero proyecto o el término de una dialéctica interna de la historia de la literatura, la obra no podría ser considerada más que resultado de una estrategia; el creador está condenado, como todo otro individuo, a improvisaciones reguladas frente a un universo de potencialidades objetivas que se le imponen. Sin embargo una estrategia literaria está dotada de una especificidad; de ahí el recurso a la noción de campo. El campo literario, cuyas fases del proceso histórico de autonomización eran evocadas a grandes rasgos, aparecía primeramente como una garantía del postulado de autonomía metodológica requerido por toda ciencia social de la literatura; la noción de autonomía permitía asegurar la especificidad del objeto, especialmente contra los enfoques reduccionistas, y atribuirle una objetividad capaz de desalentar enfo-

[3] P. Bourdieu, "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps Modernes,* 246, 1966, pp. 865-906. El concepto de campo, del que Bourdieu nos señala que es más reciente que el de *habitus,* "surge –dice– del encuentro entre las investigaciones en sociología del arte que comencé en mi seminario de la Escuela Normal, hacia 1960, y el comentario del capítulo dedicado a la sociología religiosa en *Wirtschaft und Gesellschaft*" ("Fieldwork in philosophy", en *Choses dites,* p. 33).

[4] Artículo publicado en 1966 en la revista *Les Temps Modernes.* A este texto hay que agregar dos artículos "complementarios": "Champ du pouvoir, champ intellectuel et *habitus* de classe", *Scolies,* núm. 1, 1971, pp. 7-26, y "Le marché des biens symboliques", *Année Sociologique,* núm. 22, 1971, pp. 49-126.

ques subjetivistas. En un contexto intelectual dominado por el estructuralismo y sus prolongaciones formalistas en materia de análisis literario, el sociólogo recordaba que crear es dirigirse a un público, pero sólo de manera mediata, definiéndose en relación con otros agentes, pares que se seleccionaron o que se rehúsa imitar, críticos,[5] lectores y, entre ellos, editores que están dotados de ese poder considerable de contribuir a elaborar la imagen pública de la obra.[6]

La dificultad inicial experimentada para liberar a la noción de campo de sus presupuestos realistas y de los límites de una visión fenomenológica se expresa en la definición entonces propuesta, la de un "sistema de relaciones sociales": el escritor se define por referencia a otros individuos en un proceso sin fin de ajuste, marcado por una serie de acciones y de reacciones engendradas por el desciframiento de una infinidad de signos, pequeños o grandes (éxito o fracaso, evolución del público...). Después de haber establecido la exterioridad del campo como instancia autónoma, Bourdieu se esforzó por mostrar de qué modo el campo se encuentra apropiado, "interiorizado" por los agentes, y llega hasta a hacer suya la noción de "inconsciente cultural" que, considerada como un aspecto del *habitus*, presentaba la ventaja de parecer conciliar los opuestos, el exterior y el interior, lo colectivo y lo individual. Por otra parte se habían esbozado análisis, que más tarde serían ampliados, a propósito de la estructura y del funcionamiento del campo literario; en la jerarquía de las obras y de los géneros, una de las coacciones que pesan sobre todo individuo preocupado por elaborar un "proyecto", se expresa una propiedad fundamental del campo que es la de someter a los creadores a una apuesta específica, que no es otra que la conquista de la forma de legitimidad asociada con el campo, de modo que se puede concebir un programa de trabajo que tenga por objetivo situar a cada individuo según el grado de reconocimiento obtenido, aun teniendo en cuenta la evolución de los principios de clasificación, que es un efecto notable de la acción herética desarrollada por ciertos innovadores. En efecto, si es cierto que el campo literario está estructurado, como otros universos simbólicos, por la oposición entre dominantes portadores de la excelencia y dominados relegados en los

[5] Así, Alain Robbe-Grillet ha sido leído por los críticos primero como autor objetivista y más tarde como novelista de la subjetividad.

[6] Las ediciones Minuit contribuyeron, por el efecto de su marca, a definir el *nouveau roman* (la "nueva novela").

márgenes inferiores, con toda suerte de posiciones intermedias, la dominación tiende a ser temporal en la medida en que puede ser cuestionada con éxito, no tanto por los menos legítimos como por los nuevos que entran poseyendo armas legítimas.[7]

Bourdieu se referirá más tarde a toda la ambigüedad de este primer texto sobre el campo; a sus ojos las grandes líneas estaban ya contenidas ahí, pero en una forma imperfecta. Se puede decir, en suma, que se trata de restituir el sentido práctico de los escritores que se han de estudiar relacionándolos con el espacio diferenciado de posibilidades respecto del cual deben situarse. La ambición teórica –desde hacía tiempo presente– de superar la alternativa entre el subjetivismo (la fenomenología) y el objetivismo (el estructuralismo de Lévi-Strauss) encontraba uno de sus medios de cumplimiento privilegiados en el par *habitus*/campo, pero sin llegar a reducir la tensión entre los dos términos principales. Pese a tal insistencia sobre el nivel de las estructuras objetivas, se manifestaba un desequilibrio en favor de un nivel de análisis centrado sobre lo que Bourdieu llamaría más tarde, pero con una intención algo diferente, "el punto de vista del autor".

Tal era pues, hacia 1966, el estado de un proyecto teórico que hay que situar en el marco más amplio, dirigido más lejos, de una ciencia de lo simbólico. Todas las investigaciones desarrolladas hasta entonces, tanto sobre el honor y los mitos como sobre el arte y la educación, convergían en esa misma dirección; entre los diferentes dominios, los instrumentos de trabajo, tales como las nociones de campo, de capital, de distinción, etc., no cesan de circular y de enriquecerse. El postulado inicial de la sociología de la literatura es el de la autonomía de las prácticas literarias, que encuentra su fundamento en la noción de campo. El campo literario, entendido como un sistema de posiciones específicas, es esa unidad de análisis que permite dar cuenta de las prácticas consideradas, evitando recurrir a los factores externos como principio exclusivo de inteligibilidad. Concreta-

[7] Retrospectivamente, en una nota de su libro *Les règles de l'art* (1992), Bourdieu juzgará "a la vez esencial y superado" este artículo, que "adelanta proposiciones centrales concernientes a la génesis y la estructura del campo", pero que, por otra parte, "contiene dos errores [...] tiende a reducir las relaciones objetivas entre las posiciones a las interacciones entre los agentes, y omite situar el campo de la producción cultural en el campo del poder, dejando escapar así el principio real de algunas de sus propiedades" (p. 260).

mente eso significa, por ejemplo, que no se puede considerar una obra sin considerar aquello cuya negación encierra de manera tácita; el sentido que posee está en esa diferencia misma, desafío objetivamente lanzado a las otras obras, es decir, a los otros creadores. En tal desafío no sería cuestión de ver sólo un mensaje reductible a su tenor proclamado, puesto que los conocedores a los cuales está destinado sabrán descifrar allí lo esencial, una toma de posición situada, y en gran parte determinable, en función del estado del campo en el cual se desarolla la competencia. A través de la obra se reivindica un estatus o, al menos, una imagen de uno mismo, poniendo en correspondencia disposiciones intelectuales, socialmente condicionadas, con una región del universo de las producciones simbólicas. Sería ilusorio considerar esa correspondencia según su contenido sustancial, que es el efecto, relativamente contingente y provisional, del sistema de relaciones de homología entre dos estructuras: la del espacio de las disposiciones y la del espacio de las obras (clásicas, contemporáneas, nobles, marginales, etc.). En el campo puede conservarse una oposición externa, como la que existe entre el gran burgués y el pequeñoburgués, pero bajo una forma retraducida, es decir, mediante una serie de oposiciones entre cualidades humanas y literarias (noble/modesto…), entre escuelas, entre estilos… Asimismo, el estudio de los públicos no debe ser pensado en términos realistas o sustancialistas de determinación directa por la "demanda", sino en términos estructurales de totalización y de equivalencia;[8] un agente no elige tanto una obra ajustada a sus propias características objetivas o subjetivas como una obra que, dentro del espacio de posibilidades, contribuya a confirmar su identidad y su diferencia en el espacio estructurado de los consumidores. El sociólogo debe utilizar la noción de campo sobre todo como una consigna de trabajo que le prescribe ir lo más lejos posible en el conocimiento de cada una de las diversas series independientes (disposiciones, obras, instituciones…) antes

[8] Se debe acercar, pues, el eje de los trabajos de sociología de la literatura a otro eje de investigaciones dedicado al gusto y al estilo de vida, del que *La distinction* (1979) marca un punto culminante. El problema de las afinidades estructurales entre el espacio de los bienes culturales legítimos y el espacio profano de las disposiciones había sido objeto de análisis situados a medio camino entre la sociología del campo literario y artístico y la sociología de las clases sociales (en particular de las clases dominantes); véase especialmente "Disposition esthétique et compétence artistique", *Les Temps Modernes*, 295, 1971, y "Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation de l'œuvre d'art", *Informations sur les Sciences Sociales,* vol. 13, núm. 3, 1974,

de arriesgarse a salir de ella para hablar de factores lógicamente heterogéneos. El campo, noción crítica, es menos una "tesis" que un método capaz de permitir el manejo de las condiciones y los límites de uso del razonamiento causal.

Una práctica singular puede verse como una estrategia que adquiere sentido por referencia al sistema de las posiciones ocupadas en un momento dado, dotadas cada una de ellas de un valor determinado y estimable, especialmente mediante posibilidades autorizadas o prohibidas. Y tal principio de realidad del campo, que reviste hasta cierto punto a los agentes, no es incompatible con lo que parece contradecirlo: las audacias, las experimentaciones, los *bluffs*, las simulaciones, los pasos en falso. Por lo demás se podrían distinguir las diferentes fases de una trayectoria literaria en función de la distancia que guardan respecto a los veredictos del campo; si el periodo de aprendizaje, con sus búsquedas y vacilaciones, puede dar la sensación de una apertura indefinida de posibilidades, el envejecimiento implica una apreciación más realista de su posición, y se le puede reconocer el esfuerzo para durar en la sumisión, más o menos consentida, a la ley de la necesidad, que a veces impone renunciamientos y desilusiones, como ocurre con esos escritores populares, si no populistas, que terminan por cantar a la serenidad, al campo y la provincia, después de haber renunciado a sus primeros amores, por siempre desesperados, de pequeñoburgueses presuntuosos que se tomaban como poetas refinados y herméticos.

Evidentemente es difícil determinar con precisión la parte de lo teórico y de lo empírico en la evolución ulterior que condujo a los análisis sistemáticos presentados en *Les règles de l'art*, libro publicado en 1992. Lo que en todo caso parece incuestionable es la fecundidad de una inspiración, manifiesta en las formulaciones generales que testimonian la exigencia de reflexividad, así como en una serie de trabajos realizados, tanto por Bourdieu como por otros, a partir de este cuerpo de hipótesis.

Entre las etapas importantes que marcaron la apertura de esta nueva cantera en el marco del Centro de Sociología Europea, se puede mencionar la creación a fines de los años sesenta, de un seminario en la ENS de la calle Ulm, que tanto por su localización como por su tema: la sociología de las obras y la sociología de la cultura, dejaba entrever la posibilidad de interesar en la disciplina sociológica a algunos jóvenes de formación literaria, poseedores de las disposiciones y del capital capaces de incitarlos a arriesgarse en ese dominio

sumamente problemático de una disciplina en sí misma problemática dentro del espacio general de las disciplinas. De hecho, algunos de ellos pudieron reunir materiales importantes sobre el campo literario en Francia a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Otra etapa importante fue el lanzamiento de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, en 1975. Gracias a la revista, que buscaba imponer una visión nueva de la sociología, cuestionando las jerarquías académicas de objetos y de métodos, los trabajos realizados dejaron de presentarse en forma dispersa. Además, la visibilidad así adquirida podía incitar a transformar la definición pública, si no científica, del trabajo sociológico. Una cierta evolución se manifestaba en la elección de los objetos: mientras que en el pasado, a través de una serie de grandes encuestas que descansaban en estadísticas, cuestionarios y entrevistas sistemáticas, se habían propuesto análisis dirigidos a esclarecer los mecanismos fundamentales de la reproducción escolar y cultural, en adelante la sociología reivindicaba abiertamente su autoridad intelectual para permitirse abordar, pero con una mirada radicalmente nueva, los terrenos ambiciosos de la "tradición letrada".[9] Hecho significativo: varios artículos versaban sobre nombres propios, sobre figuras prestigiosas, y no ya sobre poblaciones anónimas. La sociología de la literatura, del arte y de los intelectuales poseía, en cierto modo, una importancia estratégica, puesto que testimoniaba posibilidades ampliamente inexplotadas de la disciplina sociológica e implicaba un programa de análisis válido para todas las producciones culturales. Es casi en ese mismo momento que Bourdieu proponía análisis sobre el novelista Gustave Flaubert y el filósofo Martin Heidegger cuyo principio común era objetivar el discurso de esos creadores eminentes y describir, a través de sus casos ejemplares, las leyes de formalización legítima que caracterizan a cada uno de los campos considerados.[10]

[9] Véase el número especial "Critique de la tradition lettré" de noviembre de 1975/5-6.

[10] Así, Christophe Charle (*La crise littéraire à l'époque du naturalisme*, París, PENS, 1979) ha realizado una morfología histórica de los productores y de los géneros literarios, instrumento indispensable para comprender el estado del mercado, sus variaciones coyunturales y, en general, las condiciones objetivas de posibilidad de formación y de revisión de los proyectos literarios. En cuanto a Rémy Ponton, propuso un análisis de la estructura del campo basándose esencialmente en el estudio de las biografías de escritores de este periodo; el material permitía dar cuenta de la acumulación del capital literario y de sus reconversiones combinando estrechamente sus propiedades

Baste para el presente tema mencionar las intenciones del trabajo dedicado a Flaubert. Este escritor era considerado como una figura fundamental en "la invención de la vida de artista", es decir, en la

objetivas (origen social, geográfico…) y las características internas de estilo y de género. La invención de la "novela psicológica" a fines del siglo XIX, de la que traza la historia, puede ser considerada como una ilustración de las leyes de funcionamiento del campo literario; el encumbramiento de la poesía, género eminentemente noble encarnado por los parnasianos y los simbolistas, ha incitado a los aspirantes a escritor de origen burgués a lanzarse hacia otro género menos codiciado, la novela, que el naturalismo contribuía entonces a mantener en un estatus depreciado, si bien el éxito de su empresa suponía una redefinición del género novelesco capaz de reconciliar el efecto de distanciamiento estetizante con las restricciones de la narración y la descripción, y el "yo" de un individuo de calidad se prestaba más que cualquier otro objeto a la invención de una nueva fórmula (R. Ponton, *Le champ littéraire en France de 1865 à 1905*, tesis EHESS, 1977, y "Naissance du roman psychologique. Capital culturel, capital social et stratégie littéraire à la fin du XIXe siècle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1975/4). Vemos de paso que el recorte que limita y separa el enfoque interno y el enfoque externo demuestra ser inoperante, puesto que la novela psicológica es a la vez una estrategia dirigida a crear una posición superior en el campo literario y una solución propiamente literaria a una serie de cuestiones éticas, estéticas, que se imponen a los escritores de esta generación. Y para saber cómo se llega a ser un novelista "psicológico" sería necesario, teniendo el conocimiento de las propiedades objetivas y subjetivas que hagan posible un proyecto literario, estudiar el medio de los pares y de los jueces, portador de aliento y de consejos, buscando elucidar los esquemas prácticos del trabajo literario entendido como trabajo sobre sí mismo (descartando lo que, en la sintaxis, el estilo o la composición, es "común", "ya visto", "hermético"…). Sería necesario mencionar muchos otros trabajos, especialmente los de Sergio Miceli (*Les intellectuels et le pouvoir au Brésil (1920-1945)*, Grenoble, París, Presses Universitaires de Grenoble/Maison des Sciences de L'homme, 1981), que se esfuerzan por relacionar, en el caso de novelistas brasileños "anatolianos", la posición de los escritores en el campo de la clase dominante, la estructura del grupo doméstico del que salieron y, finalmente, las oposiciones entre cualidades humanas sexualmente marcadas; los de Luc Boltanski sobre el escritor Amiel, que mostraba los efectos propiamente literarios y estéticos de la posición ambigua de este escritor en el espacio de la clase dominante ("Pouvoir et impuissance: Projet intellectuel et sexualité dans le *Journal* de Amiel", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1975/5-6, pp. 80-108) y los de Anne-Marie Thiesse dedicados a la trayectoria y las obras de escritores dominados, populares y regionalistas (*Lecteurs et lectures populaires à la belle époque*, París, Le Chemin Vert, 1984); los de Alain Viala, que mediante el estudio de los escritores del siglo XVII planteó un análisis de la constitución del primer campo literario (*Naissance de l'ecrivain*, París, Minuit, 1984). Más recientemente, los trabajos de Gisèle Sapiro propusieron un análisis sistemático del campo literario en los años cuarenta, así como un análisis comparativo de trayectorias que tendía a superar la oposición interno-externo ("La raison littéraire. Le champ littéraire français sous l'Occupation (1940-1944)" y "Salut littéraire et littérature du salut. Deux trajectoires de romanciers catholiques: François Mauriac et Henry Bordeaux", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1996/111-112, pp. 3-35 y pp.

puesta a punto de una fórmula que tendía a consagrar el proceso de autonomización del campo literario. Así como las demás doctrinas teorizan la autonomía de un campo determinado, la doctrina del arte por el arte implicaba un desafío para un enfoque que no podía tomarla al pie de la letra sin renegar de sí mismo. Anteriormente, por cierto, una serie de análisis habían permitido establecer las condiciones sociales de posibilidad del artista puro y las estructuras generales del campo en que tal posición llega a inscribirse. Esta cuestión antigua y esencial no fue abandonada después de la serie de artículos que se le dedicaron, y volvería a ser el centro de los temas abordados por *Les règles de l'art*, con materiales más ricos y con desarrollos más complejos y sistemáticos. Sin embargo esta teoría del campo no podía llegar a demostrar la legitimidad de una sociología de la literatura sino a condición de ser completada por un análisis capaz de tratar de frente la objeción principal de los escépticos (y de los adversarios): la impenetrabilidad de la obra por una lectura "externa". Se trataba de mostrar que el punto de vista del sociólogo era perfectamente compatible con el punto de vista del autor, al que daba una forma más explícita; en otras palabras, que la sociología no es importada a la obra sino que se encuentra presente en ella, una vez superadas las resistencias intelectuales ligadas a la postura formalista de desciframiento. Por eso Bourdieu le dedicó un largo artículo a la novela de Flaubert *L'éducation sentimentale* [*La educación sentimental*], obra que ofrece la ocasión de poner a prueba la hipótesis de una inteligibilidad sociológica del material literario y quizá, más exactamente, la hipótesis de un parentesco entre la construcción novelística del mundo social y la actividad del sociólogo.[11] En efecto, la novela presenta personajes que se muestran irrreductibles, en gran medida, a posiciones notables del espacio social, en particular a posiciones en el campo del poder: la oposición entre los dos polos, el arte y el dinero (el artista y el burgués), se representa ahí de manera estilizada y condensada, mediante rasgos significativos (juicios, gustos, lugares de residencia…). El sentido de los comportamientos de Frédéric Moreau, el personaje central, no puede ser captado si no se ve en él un conjunto de tomas de posición en el seno de un espacio estruc-

36-58). Sobre un periodo más reciente véase un análisis de trayectoria propuesto en L. Pinto, "Tel quel. Au sujet des intellectuels de parodie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1991/89.

[11] P. Bourdieu, "L'invention de la vie d'artiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1975/2.

turado donde puede descifrar sus propias posibilidades como heredero llamado a definirse y a asumir la alternativa entre las dos vías extremas. Y si bien el novelista dota a cada personaje de una fórmula generadora, éste no puede manifestarse más que en el tiempo, el tiempo del envejecimiento social, medio de experimentación imaginario adecuado para revelar aspiraciones largamente ocultas o, al menos, las preferencias resignadas impuestas por el aniquilamiento de las primeras esperanzas. Si Frédéric se distingue de los otros personajes es sobre todo por su rechazo a determinarse y a elegir entre dos posibilidades acotadas que le ofrece el mundo social, puesto que se dedica, por eso mismo, a vivir como espectador distante y desencantado en el momento en que los demás se han instalado en posiciones más o menos deseadas, que ocupan, en todo caso, con seriedad. El escritor Flaubert no describe simplemente un "medio", como dicen quienes creen hacer una concesión benevolente a la investigación de "documentos" sociológicos; a través de Frédéric, "posibilidad superada y conservada de Gustave", objetiva una relación específica con el mundo social, "el idealismo del mundo social", que es el propio del artista consagrado al arte por el arte, o más bien el propio de la posición ocupada en el campo literario y, más allá de ello, en el campo del poder, por todos los que se reconocen en ese modelo. Su escritura es un modo de rechazar una doble banalidad: la del escritor burgués y la del escritor al servicio del arte social, así como la indeterminación de Frédéric es un doble rechazo de los compromisos totales ofrecidos a un adolescente burgués. Al sociólogo le basta oír lo que dice el artista para comprender que el arte, igual que la religión, según Max Weber, está marcado por la *Dieseitigkeit*, la relación insuperable con *ese* mundo.

EL CAMPO. APUESTAS TEÓRICAS DE UN CONCEPTO

Antes de presentar más en detalle los enfoques de la sociología de la literatura hay que tratar de comprender en qué sentido los problemas que plantea son de orden mucho más general. Baste para asegurarlo leer el capítulo "Le point de vue de l'auteur" ["El punto de vista del autor"], del libro *Les règles de l'art*, cuyo subtítulo es, precisamente, "Quelques propriétés générales des champs de production culturelle" ["Algunas propiedades generales de los campos de pro-

ducción cultural"] (p. 298). Cada vez que en ese pasaje se habla de literatura, diferentes procedimientos, en particular paréntesis, nos recuerdan que lo que ahí se dice vale también para los demás "campos de producción cultural", comprendidos los campos religiosos y políticos (lo que, por supuesto, no prejuzga acerca de la existencia de diferencias importantes entre los mismos).

La noción de campo, que no ha sido engendrada en un cielo de ideas puras, fue un medio destinado a poner fin a un dilema teórico. Hasta entonces, para dar cuenta de los productos culturales (arte, literatura, mito, religión, ideología) parecía que se estaba obligado a elegir entre dos vías exclusivas. En Francia, efectivamente, donde prevalecía una coyuntura intelectual dominada por la confrontación entre dos tradiciones cuyos emblemas son el estructuralismo y el marxismo, uno parecía incitado ya fuese a privilegiar productos dotados de una coherencia interna que les permitiera ser sustraídos a determinismos externos, o bien a caracterizar tales productos por las funciones sociales que cumplían, especialmente las funciones ideológicas de justificación de los intereses de las clases dominantes. Pero los beneficios teóricos alcanzados por un lado se ven acompañados de costos por el otro; al insistir demasiado en la inteligibilidad de los productos se les concede una autonomía que vuelve a los agentes, si no superfluos, sí al menos secundarios; a la inversa, al insistir demasiado sobre los intereses sociales se corre el riesgo de perderse en la comprensión de los productos. Dicho de otro modo, si se presta atención a la lógica inmanente de los bienes culturales, no se puede escapar a una visión idealista que no dejan de subrayar los adversarios materialistas, siempre más dispuestos a una lectura política de los productos culturales, y sin embargo relativamente desarmados en esa tarea. Finalmente, ¿qué victoria, o qué derrota, preferir?

Lo propio de una alternativa teórica es quizá realizar el acuerdo de los adversarios sobre los términos mismos de la oposición. Todo ocurre, en efecto, como si los competidores "idealistas" y "materialistas" compartieran, hasta cierto punto, una misma estructura cognoscitiva caracterizada por la exclusión mutua de la superestructura y de la infraestructura, de lo cultural y de lo social, de lo simbólico y de lo económico. Y en la obligación de elegir, cada uno de los bandos parece determinarse sobre todo en función de sus recursos; unos, que debido a ellos tienen la complicidad de los *habitus* eruditos dispuestos a una visión intelectualista del mundo, tratan de situarse del lado del sentido, del conocimiento, del mensaje o del texto, mientras que

los otros, que también tienen debido a ellos al menos una visión realista del mundo, tratan de situarse del lado de las nociones de poder, de clase y de relaciones entre clases. Los primeros pueden descollar en el análisis y la desconstrucción internos de bienes a menudo nobles y prestigiosos, y los segundos en la desmitificación de tales bienes. Si se quiere poner nombres tendríamos de un lado la antropología estructural levistraussiana, pero también la arqueología de Michel Foucault, que toma por objeto los "epistemas" característicos de las diferentes épocas del saber, y del otro lado la tradición de Lukacs, la Escuela de Francfort, la historia del arte de inspiración marxista (Frédéric Antal, Arnold Hauser).

Para combatir el rigor y la fecundidad de la visión idealista, encarnada por el estructuralismo, con las exigencias de una visión realista de las diferencias sociales, haría falta, pues, escapar a la influencia de las alternativas conceptuales. Hacer la apuesta de que se puede no separar, en el análisis, el sentido y la violencia, el conocimiento y la política: éste es el principio mismo de esta ciencia de lo simbólico sugerida por Pierre Bourdieu. La terminología expresa el desafío que ahí se encierra: lo simbólico se dice con su "contrario" aparente, el poder y la violencia… ¿Cómo entenderlo?

El espacio de las posiciones teóricas ha estado presente bajo la forma de un diagrama donde son clasificadas las diferentes concepciones de los instrumentos simbólicos (lengua, mito, arte, religión…).[12] Una primera tradición llamada "neokantiana" (Humboldt-Cassirer, o Whorf-Sapir) considera estos instrumentos, estas formas simbólicas, como "estructuras estructurantes" (o "subjetivas"), atribuyéndoles un papel activo: la construcción de un mundo objetivo. La segunda tradición es la del estructuralismo (Saussure, Lévi-Strauss), que insiste más en los productos que en el acto de producción, más en el *opus operatum* que en el *opus operandi*, y que considera a los instrumentos simbólicos como "estructuras estructuradas", "estructuras objetivas", dotadas de una coherencia interna, de una inteligibilidad inmanente y, en cierto modo, autosuficiente. Estas dos tradiciones, vecinas y reunidas a veces en un mismo autor (Durkheim), tienen en común presupuestos intelectualistas; se da un primado al conocimiento y a la comunicación, que suponen o engendran el acuerdo de los sujetos. Por el contrario, la tercera tradición, marxista (donde Weber se une con Marx), "privilegia las funciones políticas de los 'sistemas sim-

[12] P. Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales*, núm. 3, mayo-junio de 1977.

bólicos' en detrimento de su estructura lógica y de su función gnoseológica":[13] los "instrumentos simbólicos" son considerados en tal perspectiva como "instrumentos de dominación" caracterizados por el efecto ideológico de universalización de los intereses particulares.

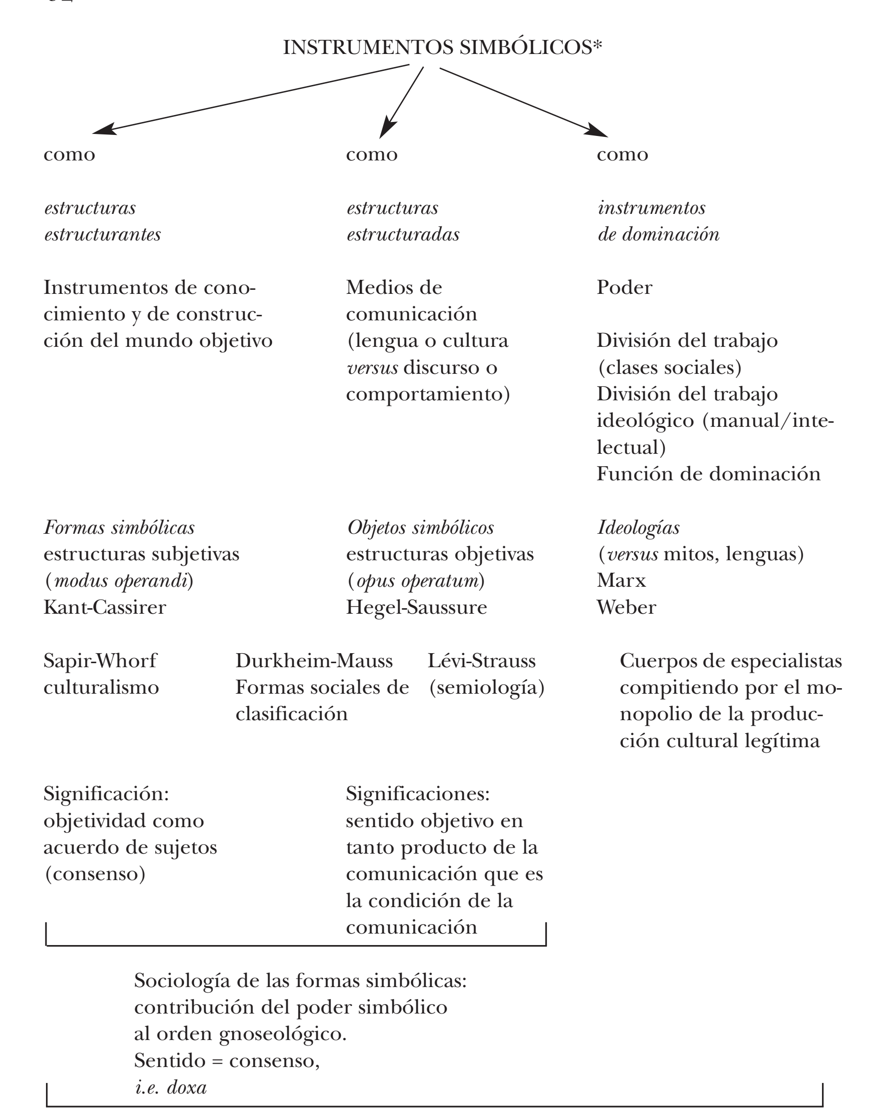
Hacer la síntesis de estos puntos es convertir la mirada con vistas a considerar los términos tenidos por opuestos como si aportasen una contribución específica a una misma totalidad compleja: el orden de lo simbólico. Esa cooperación paradójica transforma fuerzas contrarias en aliadas, que actúan, no a pesar, sino gracias a su encuentro. Si se sabe cuidar de toda formulación que pareciera justificar alguna forma de finalismo se puede llegar a decir que la dominación es más eficaz si se realiza mediante instrumentos simbólicos aparentemente consagrados a las exclusivas funciones de conocimiento y de comunicación. El mito, la religión, el arte… cumplen la función política que les corresponde, dando la impresión de no obedecer más que a una lógica inmanente. Pero decir eso supone dos cosas complementarias para el trabajo de análisis; por una parte es preciso que las formas simbólicas funcionen de acuerdo con una lógica autónoma, y que la función social de dominación no sea cumplida más que "por añadidura" (según una expresión preferida de Bourdieu); y por otra es necesario que la dominación alcance a "expresarse", para retomar una terminología leibniziana, en el corazón mismo de los procesos obedientes a una lógica autónoma. Hace falta, pues, un operador de traducción o de retraducción. Pero ésta no puede ser "término a término": no puede ser sino estructural. Así, la correspondencia entre una posición social externa y un elemento interno de un sistema simbólico no puede realizarse más que por la mediación de un código que permita retraducir el conjunto de las posiciones de la misma familia, según principios de pertinencia inmanentes puestos a la luz por el análisis estructural, y conformes al siguiente adagio: "En un sistema los términos valen sólo por diferencia." Por ejemplo, hay que renunciar a buscar a qué grupo social real deben corresponder términos como "filósofo", "geógrafo", "kantiano", "marxista", "surrealista"; se debe renunciar asimismo a caracterizar obras artísticas o filosóficas, discursos religiosos, directamente según rasgos sociales unívocos. En contrapartida, lo que se encuentra conservado en un sistema simbólico son, en virtud de un isomorfismo estructural, las relaciones entre las posiciones externas. Y si se deja reconocer, la oposición social entre dominantes (noble, burgués, patrón…) y dominados

[13] *Ibid.*, p. 408.

(obrero, pueblo…) sólo puede ser bajo una forma específica impuesta por el funcionamiento del universo considerado (artístico, literario, filosófico…). Así, en el sistema relativamente autónomo de las disciplinas, se encuentra, en el polo superior, a los filósofos, y en la disciplina filosófica a los kantianos, mientras que en el polo inferior se encuentra a los geógrafos, y en el interior de la disciplina filosófica a los marxistas. La clasificación que reciben las obras y los agentes cumple funciones que no son sólo cognoscitivas sino también económicas y políticas: hay beneficios diferenciados al ocupar tal o cual posición en un espacio jerarquizado, incluso si goza de cierta autonomía. Lo propio del poder simbólico es que los intereses particulares –para el caso los de los dominantes– sólo pueden satisfacerse de modo mediato, gracias a esa distancia hecha necesaria por el cumplimiento de las funciones de conocimiento y de comunicación.

Autonomía (de un sistema), homología (de estructura): éstos son los principios de inteligibilidad indispensables para el análisis de los sistemas simbólicos. Se pueden satisfacer las exigencias de un análisis estructural respetuoso de la lógica inmanente de tales sistemas esforzándose, al mismo tiempo, por dar cuenta de las relaciones que mantienen con el mundo social, con los agentes, con el espacio de las clases sociales. La sociología puede llegar así a reconciliar las conquistas de tradiciones intelectuales pensadas (por ellas mismas) como opuestas, e inventar un materialismo consecuente que tenga otras armas, frente a lo simbólico, que las de la reducción brutal o la desmitificación verbal de las “superestructuras”.

Queda por desarrollar un enfoque suplementario que lleva el sello de Max Weber. Si se debe reservar un lugar a los agentes en la comprensión de los sistemas simbólicos, ello no puede hacerse apelando de manera global e indeterminada a las clases sociales. La autonomía que se atribuye a los productos simbólicos resulta del hecho de que, en el seno del espacio social como espacio diferenciado, los grupos de agentes (clérigos, estudiantes, letrados…) conquisten una posición en la división del trabajo en virtud de la cual se vean habilitados para la manipulación legítima de productos simbólicos determinados (bienes de salvación, bienes culturales…). Así, un campo de producción simbólica (religiosa, cultural) no puede ser considerado, a la manera del estructuralismo, como un universo condenado a una lógica inmanente de conocimiento y de comunicación, ni, a la manera del marxismo, como un instrumento al servicio de la dominación de clases; los intereses que están en juego son intereses específicos, ante todo los de los



* P. Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales, op. cit.*, p. 406.

especialistas involucrados que se enfrentan para imponer una definición de los bienes, de los problemas doctrinarios, de la excelencia humana… ajustada a su posición y al punto de vista sobre el campo que ella entraña. La estructura del campo coincide con posiciones características que se definen siempre relacionalmente. De ese modo, según Bourdieu, es como hay que comprender las figuras ideal-típicas descritas por Max Weber: el brujo y el profeta tienen en común disponer de un carisma –poder agregado a su persona– a diferencia del cura, mandatario de una burocracia; el brujo y el sacerdote tienen en común el hacer frente a situaciones ordinarias de la existencia, al contrario que el profeta, hombre de situaciones extraordinarias; el sacerdote y el profeta tienen en común ser portadores de un discurso relativamente sistemático, una "doctrina" que ofrece una visión del mundo y de la salvación, a diferencia del brujo, cuya actividad tiene una finalidad puramente práctica (curación, buena cosecha, daños para un enemigo…). A las diversas posiciones en el espacio religioso corresponden tomas de posición (sobre el sentido de la existencia, la naturaleza y las modalidades de la salvación…) cuya coherencia no se debe exclusivamente a la necesidad, para cada posición, de definirse en función de las demás posiciones. El grado en que una institución (iglesia) llega a imponer su monopolio sobre la manipulación de los bienes de salvación permite dar cuenta, en gran parte, de la distribución de los recursos propiamente religiosos en una coyuntura determinada. Un agente no tiene oportunidades de existir como agente religioso más que a condición de actuar con las armas procuradas por el campo y de renunciar a las que hubiera podido extraer de universos fundados sobre otros principios de jerarquización (políticos, económicos, culturales, etc.). Es por eso que el poder simbólico, poder específico de consagrar o de descalificar, es un arma y una apuesta. El poder simbólico detentado en el campo considerado consiste en la autoridad, estatus legítimo que permite actuar legítimamente en ese campo, en el cual las relaciones de fuerza entre agentes no se presentan sino en la forma transfigurada y eufemizada de relaciones de sentido. Por ejemplo, un agente (en función de su capital religioso) puede tratar de sugerir una interpretación de textos sagrados que, aunque subversiva, respete suficientemente las modalidades legítimas de expresión para poder ser identificada como un discurso religioso, y no como una proclama política, un panfleto contra la burocracia eclesiástica, etcétera.

Es posible considerar conjuntamente las relaciones de dominación y las relaciones de sentido, en la medida en que el enfoque sociológi-

co consiste en cruzar las exigencias respectivas de tradiciones intelectuales que insisten, ya sea en el poder o bien en el conocimiento; se puede sostener a la vez que la función cognoscitiva y la coherencia objetiva de los productos simbólicos pueden considerarse como uno de los efectos notables de las relaciones de competencia y de conflicto entre agentes, y que las relaciones entre los agentes demandan ser explicadas por la lógica inmanente del campo.

La noción de campo procura otros beneficios explicativos. En primer lugar, dispensa de encerrarse en una alternativa que obligue a dar cuenta de las tomas de posición singulares de agentes singulares o bien de la plataforma común a las diferentes tomas de posición de los "contemporáneos" (como en el caso del epistema foucaultiano); la estructura del campo permite explicar simultáneamente los principios de división internos en función de los cuales se organizan los conflictos, las controversias, las competencias, y los límites históricamente determinados que el funcionamiento del campo suscita volviendo impensables, indignas (fuera de moda, no pertinentes…), las posibilidades que no correspondan a alguna posición actualmente ocupada. Además, la noción de campo permite comprender las relaciones entre lo que le es interior y lo que le es exterior sin tener que absolutizar ni reducir ninguno de los términos. Un campo de producción cumple funciones sociales externas, particularmente de legitimación de un orden social, por el solo hecho de que obedece a su lógica propia. Los dominantes no tienen necesidad de intervenir de modo expreso y continuo con miras a modificar en su provecho el funcionamiento del campo, por el hecho de que, debido a la sola virtud inmanente de tal funcionamiento, las divisiones externas del mundo social (dominantes/dominados) se encuentran reconocidas y desconocidas: la autonomía del campo es la condición misma de su eficacia simbólica. Por último, la teoría de los campos no conduce a suponer una especie de armonía preestablecida entre universos diferentes. La lógica inmanente de un campo, si bien contribuye globalmente a reproducir las divisiones del mundo social, puede también entrar en conflicto, al menos hasta cierto punto, con fuerzas fundadas en otros principios de legitimidad. Basta pensar en las relaciones entre el poder temporal (estado, administración…) y el poder espiritual (iglesia, artistas…) para comprender que la autonomía no es una situación para siempre garantizada jurídicamente,[14] sino más bien el producto de luchas que se inscriben en la historia.

[14] La historia de las disciplinas escolares y científicas se expone a una serie de ma-

LAS FORMAS DE LA AUTONOMÍA

Cuando se considera un campo determinado, como el literario, se puede pensar, en primera instancia, que el enfoque esbozado hasta ahora presenta cierta circularidad: el conocimiento de las características formales de la obra no puede ser separado del conocimiento de las propiedades asociadas con la posición de los productores, determinable a su vez a partir de las disposiciones. Se trata, por ejemplo, de relacionar las aspiraciones, las competencias socialmente condicionadas de un individuo (un gran burgués parisiense…) con su estatus reivindicado o asignado (poeta de vanguardia…), estatus que concita un conjunto de opciones diversas en las situaciones renovadas que se presentan ante él (compromiso, esteticismo…). Pero los tres temas –posiciones, disposiciones, tomas de posición– sólo tienen sentido considerados de modo diferencial; un poeta de vanguardia (salido de las clases superiores parisienses) no es un novelista regionalista (de origen pequeñoburgués y provinciano), y de igual modo sus aspiraciones y sus gustos se definen por oposición. Así, el sentido de una obra, caracterizable siempre de manera doble, social e intelectualmente, no puede comprenderse (salvo por excepción) gracias a una deducción directa a partir de las características sociales del autor, sino sólo de manera mediata, en función del universo de posibilidades en el que se inscribe. Lo que se relaciona en tal análisis es más precisamente un conjunto de tres "espacios", los cuales presentan homologías que deben explorarse metódicamente y que son, hasta cierto punto, aislables. Cada espacio tiene una lógica propia que autoriza cierto juego; una escuela literaria que se define ante todo frente a sus rivales puede, en alguna medida, atraer a individuos dotados de propiedades diferentes; asimismo, como lo muestra un estudio de recepción,[15] a menudo un autor es expuesto a transformaciones que afectan la composición de sus lectores, y en consecuencia la imagen pública de su obra.

lentendidos y de desconocimientos cuando se conforma con tomar como criterios de autonomización de una disciplina aspectos puramente institucionales tales como los títulos, el reclutamiento de un personal propio, etc. Esta visión a menudo sostenida por "historiadores" nativos, poco preocupados por cuestionar la vía real en la que se sitúan, olvida simplemente describir las luchas internas y las fuerzas sociales actuantes en sentidos opuestos a la autonomía y a la heteronomía.

[15] Véase el caso de Nietzsche, que estudié en *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France,* París, Seuil, 1995.

La sociología de la literatura así comprendida no ignora, pues, los textos, pero invita a considerarlos de otro modo, no como cosas ya hechas (*opus operatum*), obras que deben ser descifradas en su verdad última, sino más bien como las huellas objetivas de gestos (*modus operandi*) que son relativamente distintos de ella y que, al no ser transparentes, son reactivables por el rodeo de un conjunto sistemático de interrogaciones y de hipótesis. Mientras se le reprocha a menudo una exterioridad que obstaculizaría la comprensión auténtica, se puede decir, por el contrario, que este enfoque permite ver al autor como haciéndose, haciendo la obra; en gran parte consiste en determinar probabilidades condicionales que, a destiempo, parecen oscuras, indefinibles y, sobre todo, insustanciales. Las intenciones expresivas de un autor resultan de un proceso dialéctico; lo que es llevado a hacer depende de la relación entre la percepción (socialmente condicionada) que él tiene de su lugar y de sus recursos, y su posición objetivamente determinable por una infinidad de signos, no siempre unívocos, de favor o de desgracia. La identidad literaria se actúa mediante textos y también por otros medios (tomas de posición políticas, conversión religiosa…), gracias a los cuales se efectúa un trabajo de clasificación y de reclasificación más o menos logrado y duradero.

La ambición de un enfoque de este tipo es ubicarse "en el punto de vista del autor". Pero no cabe ahí ningún recurso a la empatía, puesto que la experiencia del agente es aquí, como en otras partes, el resultado de una construcción; el modo de pensar relacional impone explorar las posibilidades analíticas ofrecidas por las oposiciones en el seno de uno de los tres espacios considerados y por las homologías entre esos espacios. Éstos, a veces, no podrían ser puestos en el mismo plano. El espacio de las posiciones es el único que puede ser dotado de una prioridad analítica en la medida en que, lógicamente, la noción de posición involucra a los demás, o sea al espacio de las disposiciones y al de la toma de posiciones (y no a la inversa). En otras palabras, los agentes que aspiren a ser reconocidos como escritores deben contar con la estructura de este espacio que, dotado de propiedades tales como la solidez, la opacidad, la duración, existe a la manera de las cosas, en la "realidad", "fuera de la conciencia", si se quiere. El orden de las posiciones (la jerarquía de los géneros y, en el interior de un género, la jerarquía de las formas y de los temas) tiene su lógica interna, que no puede ser reducida a ninguna otra; es él quien comanda las condiciones y las modalidades tanto de

la selección de los agentes (disposiciones) como de la selección de las opciones legítimas (tomas de posición). Este espacio, unidad de análisis provisto de fronteras que expresan su especificidad, es un campo.

Considerada en sí misma, la noción de campo no contiene más que una recomendación formal de tratar relacionalmente a los individuos considerados, a saber, como posiciones reductibles a sus rasgos distintivos, pero esta consigna sólo vale para el conocimiento concreto de casos singulares si se la completa con el análisis del modo específico de autonomía propio del campo considerado. La autonomía no debe ser pensada según un modelo jurídico de estatus garantizado en la medida en que un campo, al estar atravesado por conflictos sobre la definición de las apuestas que le son propias, y por lo tanto constantemente sometido a la acción de fuerzas contrarias, refleja en su seno una diversidad de puntos de vista, lo que se evidencia en la diversidad de los grados de autonomía. Sin embargo, el efecto de campo es manifiesto al menos en el hecho de que impide ignorar la ley casi fundadora de la autonomía, obligando a todo agente a reclamarse como miembro de jerarquías propiamente literarias y a buscar el reconocimiento de sus pares. Una manera de situar el campo literario en el espacio de los campos sería mostrar lo que el valor propiamente literario debe a la negación de otras formas de valor, especialmente el valor económico. Ser escritor es proponer un producto cuyo valor no podría ser evaluado ni por las ganancias ni por los tirajes: éstos pueden ser utilizados por ciertos autores como síntomas (tengo al público conmigo), pero no pueden llegar jamás al rango de criterio último. El rechazo de lo económico es tal vez la marca distintiva de ese universo condenado al desinterés.

Las implicaciones de la noción de campo han estado en el centro de las investigaciones sobre el campo literario. Se trataba, en parte, de enriquecer las descripciones históricas de los procesos de autonomización, como en el capítulo de las *Règles de l'art* dedicado a "La conquête de l'autonomie" ["La conquista de la autonomía"], que considera el papel de Flaubert, de Baudelaire y de otros autores en el marco de lo que se puede denominar una historia estructural. Estos autores contribuyeron a la invención del modelo del escritor artista por un doble rechazo opuesto a las figuras sociales simétricas del escritor burgués y del escritor popular. La teoría del arte por el arte ha constituido una formalización de tal autonomía del campo; para el artista se trata de estar sólo al servicio de su arte, ignorando las

coacciones y las presiones externas, sean cuales fueren: comerciales, morales, religiosas, políticas… Los que sostienen esta teoría, lejos de imponer su definición de la actividad literaria, deben contar con individuos que tengan menos interés que ellos en distender los lazos con los valores y las ideas de un público del que dependen su estatus y sus medios de subsistencia. Dividido entre autores puros y autores "comerciales", el campo que se diferencia en este periodo tiene una estructura dualista que opone el sector de producción restringida (destinado a los pares) al sector de la gran producción (destinado a los profanos). Momento privilegiado en el que se elabora una fórmula histórica que continúa siendo la ley inmanente del campo.

Junto a estos desarrollos era necesario proponer un modelo teórico de la estructura y de la dinámica del campo. El valor heurístico de este modelo descansa sobre la generalidad de proposiciones aplicables en principio a todo campo y, al mismo tiempo, susceptibles de ser especificadas para dar cuenta de una multiplicidad de configuraciones. El campo no es una coexistencia de individuos o de posiciones; es un lugar de fuerzas y un lugar de conflicto. Su autonomía es la apuesta última, y es sobre esta apuesta que se dividen los agentes; la oposición entre el artista y el burgués, el arte y el dinero, tiende a repetirse en el campo literario. Esos grupos que concurren, si bien tratan, unos y otros, de obtener un reconocimiento literario, no difieren menos radicalmente sobre sus jerarquías; quien intenta descollar como artista puro no puede hacerlo sino en detrimento del éxito comercial, y al revés, la conquista de la riqueza y de los honores presupone e induce el renunciamiento a la pureza estética (se podría decir lo mismo respecto de otros espacios, como el de las grandes escuelas). Hay que elegir: no se pueden acumular todas las clases de ganancia.[16]

Así, la estructura de quiasma que caracteriza al campo del poder se deja reconocer en el corazón mismo del campo literario bajo la forma de la oposición entre figuras (el artista puro y el escritor burgués), y entre las instancias de difusión y de consagración. Ello significa que, si bien parece justificado relacionar ciertos bienes a la demanda de un público definido: el público burgués que detenta el poder de imponer en el campo sus opiniones y sus gustos, no es menos cierto que el artista en apariencia más heterónomo sigue estando to-

[16] Lo que no impide estrategias de doble juego, desplazamientos en el campo literario, que pueden conjugarse con los efectos del reconocimiento y del envejecimiento.

davía suficientemente sometido a la ley del campo, el imperativo categórico de la autonomía, por no poder evitar definirse contra los artistas más autónomos, y por ende, en cierto modo, definirse así paradójicamente como autónomo, imponiendo de rebote a los creadores auténticos la persistencia en su rechazo de las concesiones a la ortodoxia y a la convención del momento. Pero de esta fidelidad a las exigencias internas del campo, su "pundonor" más propio, sólo parecen ser portadores los miembros de la última vanguardia. Si, finalmente, la oposición entre estos dos modelos de escritor (o de intelectual) constituye una de las principales invariantes estructurales del campo, la razón de ello reside en las relaciones de inclusión entre campos de tal índole que, en un campo subordinado, "lo exterior" del que depende se presenta "en el interior", en tanto que posición (hasta cierto punto) legítima:

> La oposición principal, entre la producción pura, destinada a un mercado restringido a los productores, y la gran producción, orientada hacia la satisfacción de las expectativas del gran público, reproduce la ruptura fundamental con el orden económico, que está en el principio del campo de producción restringida; ella es confirmada por una oposición secundaria que se establece, en el interior del subcampo de la producción pura, entre la vanguardia y la vanguardia consagrada.[17]

El campo es estructurado en torno a dos o tres polos que, mediante la refracción de su lógica propia, señalan una relación con el campo y una relación con lo que está incluido en él: la "gran producción" y la producción restringida, descompuesta a su vez en vanguardia y vanguardia consagrada. A estas posiciones corresponden, solidarias u homólogas, escuelas, revistas, casas editoriales, instituciones, etc. Y quizá debido a la renovación de argumentos y formas, el campo literario no conoce otro debate mayor que el que concierne a su problemática autonomía.[18] Por una parte, las luchas internas tienen la virtud de contribuir a reforzar las reivindicaciones de autonomía conte-

[17] *Règles*, p. 175.

[18] En el fondo, el concepto de autonomía apela a ser puesto a prueba al menos en dos aspectos; por una parte, a propósito de los artistas puros en tanto tienden a explotar las posibilidades inmanentes del campo, y por otra, a propósito de los artistas burgueses en tanto testimonian *a fortiori* la fuerza del campo (en el conservadurismo de los intelectuales burgueses hay algo así como un reconocimiento de las reglas del juego impuestas por los intelectuales iconoclastas: véanse los desarrollos de "Effets de champ et formes de conservatisme", en *Règles*, pp. 385 y ss.).

nidas, al menos tácitamente, en la definición oficial del campo, pero por otra no pueden dejar de encontrar un límite estructural inscrito en el funcionamiento del campo; los agentes sólo pueden cuestionar la dominación temporal de los dominantes a través de las armas simbólicas de la neutralización de lo real y de la denegación propiamente "estética", que son de tal naturaleza que consagran tanto como cuestionan, que consagran lo que cuestionan.

Como consecuencia de que implica una pretensión de definir la excelencia literaria y, por eso mismo, un reconocimiento de las apuestas específicas del campo, toda posición está condenada a la competencia y encierra una toma de posición sobre la legitimidad de las innovaciones internas. Es decir que los principios que dan cuenta de la estructura del campo son también los que permiten explicar sus transformaciones. El campo literario se caracteriza por una forma particular de temporalidad que, lejos de ser una dimensión accesoria o una propiedad adventicia, refleja su lógica profunda; no es el observador el que viene a aportar sus clasificaciones, sino que son los agentes quienes resultan "a la vez contemporáneos y temporalmente discordantes".[19] En efecto, existe una tensión entre los aspirantes que buscan llegar a posiciones en el campo y los que ya las detentan. Esta tensión es más intensa cuando los aspirantes ponen de relieve la novedad no sólo en su persona (esto puede ser su único argumento, lo que les vale el reproche de cinismo) sino sobre todo en su obra. El artista de vanguardia es el que manifiesta, mediante la oposición estructural nuevo/viejo, la dimensión de la temporalidad, inscrita en la lógica del campo. A la manera del profeta, parece no extraer su autoridad de sí mismo; indiferente a los beneficios materiales, al éxito inmediato y espectacular, y libre, pero en otro sentido, respecto de los modelos legados por la historia, subvierte la definición de los temas, el uso de los instrumentos, y de manera general, todo lo que hasta entonces permitía a los lectores orientarse. Pero ese mismo artista no hace sino ocupar una posición idéntica o muy semejante a la que había sido ocupada antes que él por los miembros de una vanguardia ya reconocida y consagrada. El efecto de singularidad, tan fuerte en un campo como éste, resulta de que a partir de posiciones relativamente invariantes puedan engendrarse tomas de posición de aspecto inédito, en particular gracias a la renovación de los recursos expresivos y a las combinaciones inesperadas realizadas por los crea-

[19] *Règles*, p. 224.

dores más innovadores.[20] La posición innovadora se caracteriza por una doble oposición: por una parte rechaza las facilidades, los artificios y las recetas del arte burgués, y por otra, el apego a las formas anteriores del arte por el arte. Condena al envejecimiento a todas las posiciones establecidas pero de modo muy diferente; mientras los escritores del polo mundano parecen destinados a un olvido que contrasta con su fortuna inmediata, los escritores pertenecientes a las vanguardias de generaciones anteriores pueden beneficiarse, mediante la acción de sus pares y de la institución escolar, de un reconocimiento duradero, capaz de hacerlos llegar al estatus de clásicos. La dualidad constitutiva del campo, la "oposición principal" mencionada antes, determina "dos ciclos de vida de la empresa de producción cultural, dos modos de envejecimiento de las empresas y de los productos que se excluyen totalmente":[21] dado que "el ciclo de producción largo" de la vanguardia se opone al "ciclo de producción corto" de los *best-sellers*, de ello se sigue que las escisiones entre posiciones en el campo vuelven contemporáneos a agentes que no viven en la misma duración, unos que "no tienen público más que en el futuro" y otros que "sólo tienen público en el pasado".[22]

A diferencia de un conjunto de interacciones instantáneas, el campo literario está dotado de una forma de inercia y tiende a escapar al dominio de agentes singulares. Se requiere una aptitud relativamente elevada para ingresar a él, orientarse, improvisar estrategias. Una de las condiciones del éxito es, en efecto, un saber nativo que condiciona la posibilidad de descifrar las posiciones de los demás y la significación que se debe atribuir a sus tomas de posición. En su trabajo de evaluación los agentes deben movilizar un sistema complejo de puntos de referencia, señales, signos, que les permite efectuar aproximaciones, oposiciones, discernir lo que es original, lo que es *déjà-vu*, lo que es "noble", lo que es "común"… Pero los desconocimientos son posibles (con el riesgo de la desconsideración); se ha podido ver a Proust como un novelista mundano, a Céline como un populista, etc. Por lo demás, los sistemas de clasificación se transforman, especialmente después de una revolución simbólica en el campo, y los objetos clasificados cambian de posición al final de las luchas de cla-

[20] Esta propuesta, que nada tiene de una negación desencantada de las innovaciones, sólo expresa la intención metódica de volverlas inteligibles en relación con un modelo construido.

[21] *Règles*, p. 208.

[22] *Ibid.,* p. 225.

sificación en las que participan competidores e intérpretes calificados. Ningún agente puede ignorar estos efectos de campo, entre los cuales se encuentra la necesidad de contar con las otras posiciones y con los saberes que circulan en el campo. La autonomía del campo supone una forma específica de competencia y depende de clasificaciones más o menos objetivadas. Ésta es otra de las características fundamentales del campo literario: la existencia de jueces y de instancias de evaluación y de consagración. El otorgamiento del valor literario reposa sobre un conjunto de posiciones jerarquizadas: la institución escolar, las academias, las revistas, la prensa, las personalidades, etc., que disponen, de modo desigual, de una autoridad capaz de garantizar la legitimidad de los juicios. Su poder de consagración versa simultáneamente sobre los individuos por clasificar y sobre los criterios de clasificación.

LITERATURA Y SOCIOLOGÍA

Cabría preguntarse tal vez si, como dicen algunos, la sociología no estaría más cómoda trabajando sobre los productores que haciéndolo sobre los productos, los cuales constituyen, en principio, la parte principal de lo que una ciencia de la literatura debería estar en condiciones de estudiar. Sobre este punto es perceptible cierta evolución en la manera de abordar el problema de la forma y del trabajo de formalización. En la primera versión de su análisis de *La educación sentimental*, Bourdieu había relegado el examen de este problema a un posfacio, conformándose con mencionar la dependencia de todo escritor respecto de las normas y los valores de su época. Sin duda entonces estaba abocado sobre todo a establecer el principio general de sus análisis, la relación entre campo literario y campo del poder, y la contrapartida de este acto de ruptura (con miras a "torcer el timón en el otro sentido"),[23] era el riesgo de una visión un poco brutal que devolviera al escritor a su verdad objetiva.

En la última versión propuesta en el prólogo de *Règles de l'art* Bourdieu, apoyándose en lo que considera adquisiciones, parece más dispuesto a dirigir su atención a la especificidad del trabajo lite-

[23] *Ibid.*, p. 260.

rario, lo que era aún más indispensable cuando, después de haber señalado todo lo que aproxima la postura de Flaubert a la de la sociología, debía mostrar en qué consiste la diferencia, interrogante cuya respuesta era instructiva tanto para el escritor como para el sociólogo. Tras haber observado, como un homenaje, que "la obra literaria a veces puede decir más, incluso sobre el mundo social, que numerosos escritos con pretensiones científicas",[24] Bourdieu opone las dos posturas en función de su grado de dominio reflexivo; mientras la sociología se dirige a controlar los presupuestos que están en relación con el objeto, condición de un conocimiento explícito y sistemático, la literatura está dedicada a persistir bajo la influencia del "encanto", efecto específico de esa "comprensión denegante", de ese develamiento ambiguo de lo real que intenta. En las operaciones artísticas de construcción, de estilización y de expresión se puede reconocer la huella de esta toma de distancia del mundo social y de sus apuestas, que es una característica del trabajo de formalización y también, como tal, el correlato y la condición de la autonomía del campo. Desde sus primeros textos Bourdieu no cesó de mostrar la importancia de las relaciones del artista con el burgués en la medida en que tales relaciones, marcadas por el resentimiento, la negación, la distancia neutralizante, le parecieron constitutivas del campo literario. El rechazo del artista hacia el mundo sigue siendo de orden simbólico, pero sin embargo esta limitación es también una fuerza. Si bien se propone un análisis objetivante de la ilusión propia de este campo, resta señalar que la autonomía puede ser considerada como una "conquista",[25] y que la sociología compensa los "desencantos" de la ciencia con el inmenso provecho de instruirse descubriendo en las obras no sólo hipótesis sobre el mundo social, sino también una experimentación sobre los modos de objetivación mismos, una experimentación adecuada para favorecer esa conversión de la mirada que nos permite ver la realidad de otro modo, como "el referente reconocido de una ilusión (casi) universalmente compartida".[26]

[24] *Ibid.*, p. 60.

[25] Como lo muestra el texto añadido en el posfacio de *Règles de l'art,* deliberadamente "normativo", "Pour un corporatisme de l'universel", que presenta al campo intelectual como una conquista precaria digna de ser defendida.

[26] *Ibid.*, p. 62.

4
UNA TEORÍA DE LA TEORÍA

La teoría es hoy una etiqueta tendiente a funcionar como una especie de título de nobleza cultural que marca el acceso a los grados supremos de realización intelectual. En sociología hay revistas dedicadas a las cuestiones de "teoría", se apela a veces con urgencia a una teoría mirando con una envidia ingenua a los filósofos, y los investigadores son incitados a reservar, en sus artículos o sus libros, un lugar propicio a visiones de gran altura. Frente a la superabundancia contemporánea de la producción teórica, nos inclinaremos, según los humores (es decir según las trayectorias), a la maravilla o al escepticismo. El escéptico, al estimar poco probable que a toda reivindicación de "teoría" corresponda una contribución efectiva, se inclinará a realizar un inventario, y no causaría mayor sorpresa comprobar hasta qué punto la palabra posee usos diferentes, desde el conjunto de "ideas" atribuible a un autor singular hasta la axiomática estricta, pasando por "tesis" de aspecto más o menos formalizado, "visiones del mundo" y explicaciones "regionales" de una familia de fenómenos. Es así que se podría clasificar sobre una escala teorías de lo "posmoderno", de las "nuevas clases", de las "tendencias duras" de la sociedad, de la empresa, de la familia, de la escuela, etc. Pero un inventario, examinado incluso con un espíritu generoso y basándose en criterios amplios, conduciría con seguridad a invalidar a buena parte de esas candidatas a teoría de cuya contribución no se ve en qué medida permita conformar la práctica del trabajo empírico, en lugar de ser simplemente una nueva manera complicada de describir hechos ya conocidos, o incluso de producirlos a la medida.

Tratándose de la "teoría" sociológica de Pierre Bourdieu nos vemos enfrentados, además, a otra forma de dificultad. Al mismo tiempo que somos invitados por él a la vigilancia sobre los presupuestos denominados teóricos de una proposición o del uso de un método –invitados, si se quiere, a no desconocer las dimensiones teóricas del trabajo de investigación–, la teoría que en apariencia tendría que ser el soporte de todas esas invitaciones puede correr el riesgo de resultar difícil de determinar y de expresar bajo la forma de un pequeño

número de tesis. Tal contraste, el de la postura teórica y la teoría, no es insignificante, y revela una teoría de la teoría a la que podría denominarse "pragmática". La teoría no tiene valor sino en tanto funciona, inspira hipótesis, trasposiciones razonadas, un programa de investigaciones, cuestionamientos; como consecuencia incluso de que la teoría existe ante todo "en acto", una formulación explícita no es ni urgente ni absolutamente indispensable, y acarrea, tal vez, un riesgo de desnaturalización. Y si no se puede llegar a decir que Bourdieu se prohibió el registro teórico de las "tesis", deberá subrayarse que finalmente hizo un uso muy moderado de ellas, como lo ha reconocido abiertamente.[1] La presencia de intereses teóricos puede ser develada más bien en una manera de pensar y de escribir en la que se afirma un alto grado de control del discurso; antes de correr el riesgo de hacer afirmaciones sobre lo real, hay que estar seguro de lo que razonablemente cabe sea posible afirmar tomando en consideración el espacio de posibilidades teóricas.

UNA CIENCIA AMBICIOSA

Así, el primero de los usos de la actividad teórica podría muy bien ser el uso negativo, el que habrá conducido, por ejemplo, a cuestionar la ideología escolar del "don"; a falta de tomar en cuenta la dimensión propiamente cultural que actúa en los mecanismos de reproducción escolar de las desigualdades sociales, se está inexorablemente condenado a admitir todo un conjunto de presupuestos inaceptables de tipo naturalista, de los cuales una forma extrema es "el racismo de la inteligencia".[2] El rechazo de tal ideología es lo que ha incitado a explorar otras vías conceptuales, a elaborar un conjunto de nociones –en particular la de "violencia simbólica"– destinadas a hacer posible pensar de modo relativamente autónomo acerca de los factores no económicos del éxito escolar, lo que suponía, entre otras cosas, relacionar las propiedades del trabajo escolar con las disposiciones socialmente condicionadas de los alumnos, y dar cuenta de la relación con el lenguaje, la cultura, la escuela, para analizar las formas diferenciales de posesión y de disposición cultural. Con la finalidad de

[1] *Réponses*, pp. 69 y 134.
[2] "Le racisme de l'intelligence", 1978, en *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1980.

dar cuenta de las desigualdades observadas en materia escolar, sin invocar el papel exclusivo del capital económico, hacía falta imaginar una forma original de "capital" requerida por la lógica de la reproducción propiamente cultural de las diferencias sociales ante la escuela: el "capital cultural" es ese conjunto de predisposiciones socialmente condicionadas que permite volver inteligibles los efectos diferenciales de la acción homogénea y homogeneizante de la escuela.

El uso negativo de la teoría, que consiste en actos, más que en declaraciones, está lejos de ser una condición previa de la que sería fácil liberarse. No sólo porque en ese momento decisivo desempeña un papel activo en el trabajo empírico, al esbozar las condiciones de pertinencia de una futura construcción de objeto, sino también, simplemente, porque no se puede establecer con certidumbre si los obstáculos puestos en evidencia han sido sobrepasados y superados de manera irreversible.

En cuanto al uso positivo de la teoría, se puede establecer a partir de la concepción ambiciosa que Pierre Bourdieu propone de la sociología. Si bien se niega a formular tesis fundamentales y últimas, todo su trabajo muestra que si la teoría sociológica es posible, sólo puede serlo en una forma radical y rigurosa; la sociología es, con todo derecho, una ciencia del mismo nivel que la física y, por eso, resistente a las coacciones fácticas (económicas, jurídicas, escolares…), en beneficio de una definición autónoma de sus objetos y de sus instrumentos, no puede existir sino como ciencia unitaria de lo social. Es una expresión preferida por Bourdieu la de "mundo social"; por oposición al término realista de "sociedad", esta expresión designa, no ya un conjunto de cosas o de dominios, sino la legalidad específica del orden de cosas social, algo análogo al sentido "formal" que Kant atribuía al objeto, entendido como *natura formaliter spectata*, del conocimiento físico. Puesto que sólo corresponde a la ciencia determinar la legalidad de esa "naturaleza" que es el mundo social, la sociología es el concepto de una ciencia unificada (pero no uniforme) que, escapando a la influencia de las clasificaciones sociales y letradas, se emplea, más allá de las sociedades singulares, para descubrir la arquitectura de principios universales. Una ciencia tal ignora la jerarquía social de los objetos, no vedándose vincular dominios aparentemente alejados pero vinculados por relaciones ocultas de afinidad.

Pierre Bourdieu asigna a la sociología un papel muy exigente, a la medida de la cientificidad que cabe reivindicar. La postura científica encierra un postulado de inteligibilidad; la realidad es, en principio,

accesible al conocimiento racional, desde el momento en que se ponen en acción los instrumentos apropiados. No hay aquí ni "sociologismo", ni "cientificismo", ni "imperialismo" de ninguna especie, sino simplemente un requisito del trabajo de investigación que es el bien común de todo sociólogo. Con toda su especificidad, que resta comprender, el mundo social es conocible como lo es el mundo físico; hay, por lo demás, una plataforma epistemológica en gran parte común, ya que todas las ciencias operan gracias a un instrumental idéntico, el de las leyes, las hipótesis, las demostraciones, la cuantificación.

Pero no es sobre este punto que Bourdieu resulta original,[3] sino que lo es por su manera consecuente de deducir de él un programa de trabajo, de explotar los recursos de la disciplina más allá de los límites de su competencia socialmente reconocida. Para hacer existir una ciencia del mundo social hay que sostener el proyecto de producir objetos nuevos, construidos de modo autónomo, y no "preconstruidos", recibidos ya hechos (por la demanda social, el campo administrativo, el campo político…), y por ello no hay que dudar en volver a cuestionar las fronteras mentales instituidas por la división académica entre dominios del saber. Gracias, en particular, a un trabajo metódico sobre las rutinas del pensamiento, las que pesan sobre toda mente, comenzando por la suya, el sociólogo debe proponerse una conquista, progresiva y parcial, de la libertad intelectual. La crítica de los límites del entendimiento académico no es contradictoria con el esfuerzo por sacar partido de los recursos de todas las disciplinas; la imaginación sociológica, que es una gran virtud, consiste, entre otras cosas, en descubrir el aspecto inédito por el cual una parte de un patrimonio intelectual (disciplinario) podrá cumplir funciones nuevas.

Entre los innumerables ejemplos de esta actitud se podría mencionar la relación con los conceptos de la filosofía, cuestión demasiado a menudo mal planteada, bajo la forma de alternativas ingenuas, del tipo "por o contra". Los análisis empíricos de prácticas culturales, especialmente a propósito de la frecuentación de los museos y del uso *amateur* de la fotografía, habían conducido a volver a encontrar los conceptos de la estética kantiana.[4] Pero este reencuentro, lejos de tener un papel de decoración noble, cumplía una función en la econo-

[3] Ciertos críticos, creyendo descalificarlo, le adjudican esta ambición desmesurada que consiste simplemente en querer hacer sociología.

[4] Véanse "La définition sociale de la photographie", en Pierre Bourdieu (dir.), *Un art moyen*, *op. cit.*, pp. 122 y ss., *L'amour de l'art* (con A. Darbel, D. Schnapper), *op. cit.*, pp. 73 y 162-163.

mía de la investigación. En efecto, una comprobación puramente "empirista" de las desigualdades culturales habría consistido en tomar nota del hecho de que los diferentes grupos sociales estaban desigualmente representados en los consumos culturales. Para ir en la explicación más allá de un economismo sumario, que invocaba sólo las diferencias de ingresos, se tenía entonces la posibilidad de apelar a variantes de teorías culturalistas que ponían de relieve "resistencias" imputables a los sistemas de valores, o bien de teorías del "déficit", que suponían lagunas (lingüísticas, afectivas, etc.) en los alumnos flojos, las clases populares; en los dos casos se corre el riesgo de no hacer otra cosa que conformarse con palabras, e incluso de decir cosas intelectual y políticamente cuestionables. Quedaba el partido de reflexionar sobre las relaciones letrada y profana con la cultura. El análisis del discurso de los agentes, confirmado por un conjunto de indicadores suministrados por el análisis estadístico de los cuestionarios (por ejemplo las respuestas concernientes a la utilidad de llevar flechas para la visita, o la de noticias informativas…), revelaba la relatividad de las categorías de percepción y de evaluación subyacentes al estudio en tanto tal de los desempeños culturales. El observador letrado, al descubrir que su cuestionamiento tiende a situarlo en el espacio social, se veía incitado a poner en tela de juicio sus propios instrumentos y, a través de ello, examinar lo impensado que constituye la postura cultivada, postura legítima universalmente reconocida. Esta postura adoptada de manera tendencial en las clases superiores presenta la mayoría de las características propias, según Kant, del "juicio estético": la indiferencia ante las funciones externas (utilidad, moralidad…), la irreductibilidad a un acto de conocimiento… Por oposición, las clases populares se muestran poco "kantianas", si osamos decirlo sin provocar una sonrisa (¿pero alguna vez se tuvo antes la idea de tomar al filósofo lo bastante en serio como para probar sobre un grupo social determinado la presunta universalidad del juicio de gusto?). Mas el kantismo no ofrece sólo un medio para manifestar el contraste entre grupos sociales. Da una enseñanza propiamente antropológica; la separación entre entendimiento y sensibilidad, entre conocimiento y gusto, que supone la autonomía del juicio estético según Kant, demuestra ser cuestionable desde el momento en que son revelados por la encuesta empírica los lazos entre la competencia cultural, el placer y la propensión a apropiarse simbólicamente de los bienes artísticos. La implicación de un autor filosófico en análisis empíricos, bastante poco practicada desde Durkheim,

permite producir un efecto de conocimiento al hacer que se muevan las jerarquías y al vincular el concepto y la experiencia, las clasificaciones teóricas y las clasificaciones sociales. La filosofía, libremente interpelada por el sociólogo, procura conceptos que evitan a éste los riesgos de la ingenuidad teórica. Entre los beneficios concretos de este enfoque figuran los puntos siguientes, ricos en desarrollos futuros: la referencia del trabajo empírico a apuestas teóricas; la adopción de recursos nocionales relativamente formalizados por la filosofía, que ella extrae de su historia; la puesta en evidencia de condiciones sociales de posibilidad de una clase de experiencias pensadas espontáneamente como universales; la contribución al estudio de lo impensado social de toda una tradición filosófica y, finalmente, la adquisición de un medio para describir las disposiciones de clases y enriquecer el conocimiento de las formas propiamente culturales de reproducción de las diferencias entre grupos sociales ante la cultura.

EL POSTULADO DE INTELIGIBILIDAD

El conocimiento sociológico consiste en un proceso de objetivación que busca hacer llegar, mediante procedimientos metódicos, lo diverso empírico al estatus de objeto dependiente del orden legal de los principios y las reglas. Supone la posibilidad de aportar orden al seno de la diversidad fenoménica en un doble sentido. Por una parte el mundo social se considera merecedor de métodos de análisis dirigidos a clasificar, medir, ordenar, un conjunto de fenómenos tan pronto como éstos se presten, al menos bajo ciertas relaciones, a tales operaciones. Por otra parte, lo propio del trabajo científico es someter los instrumentos de conocimiento a una lógica que es la de la economía de medios.

La cuestión que toda construcción de objeto encuentra bastante rápidamente es la de la unidad de análisis. Para poder trabajar hay que poder contar, a menos de ser un empirista declarado y militante, con una clase de objetos de la que se tengan buenas razones para pensar que es relativamente homogénea. Pero una definición nominal, aunque esté fundada en la intuición o en el derecho, es sin duda insuficiente y engañosa; un grupo empírico (una banda, una profesión, una red de relaciones…) constituye un objeto que, al estar arbitrariamente delimitado, tiene grandes posibilidades de ser artificial, puesto que

es parte de una clase lógica más amplia. Por cierto, el investigador vuelve a encontrarse siempre con objetos singulares, pero debe saber determinar el marco de referencia de tales reencuentros. Para designar la extensión apropiada de la clase de individuos (agentes, estudiantes, propietarios, instituciones…) pertinentes, Bourdieu emplea la expresión de "espacio". Así, "el espacio de los estilos de vida" es una unidad de análisis requerida por el estudio de los gustos individuales (socialmente condicionados); se lo puede relacionar, según las necesidades del trabajo empírico, ya sea con un subespacio tal como el de los gustos culinarios, o el de los gustos en materia de indumentaria, etc. Esta búsqueda de inteligibilidad en la construcción del objeto es una de las razones principales que han llevado a Bourdieu a evitar proponer una teoría de las clases (o de la significación). Pese –o a causa– de apariencias más modestas, el "espacio social" es un instrumento más satisfactorio que la clase. Mientras que una teoría de las clases tiende a imponer a cualquier precio una coherencia sistemática que disimula el empirismo de las clases verificadas bajo el formalismo de los "criterios", se puede tratar de ver más bien a las clases, ante todo, como los productos de un trabajo de movilización que es también un trabajo "teórico" de clasificación social, con sus restricciones inmanentes, comenzando, por supuesto, por las que se derivan de la estructura del "espacio social". La unidad de análisis pertinente, en este caso, no es el sistema de las entidades colectivas denominadas clases, sino el conjunto de las posiciones objetivas, en la medida en que son determinables por un pequeño número de principios; entre tales principios figuran especialmente la posesión de lo que, en una formación social determinada, constituye el capital (para el caso el capital económico y el capital cultural), y el volumen de capital poseído. Si todas las posiciones son analizables en este marco, las comparaciones son posibles en el tiempo y en el espacio, y la historia social permite dar cuenta de una manera razonada de las variaciones observadas entre espacios específicos.[5] El "es-

[5] Resta decir que, en la práctica de la investigación, no siempre es fácil discernir la unidad en el seno de la cual se intenta trabajar, y que uno de los objetivos principales bien podría consistir en determinar la solución más juiciosa y más fecunda: por ejemplo, cuando se habla de "profesiones de representación" se supone que en el seno de las clases medias existe una región relativamente unificada que permite reunir las profesiones consideradas más allá de las funciones específicas que reivindican explícitamente. Esta opción, que es una hipótesis comprobable, podría ser cuestionada en provecho de otras posibilidades que ponen en primer plano otros aspectos, como el cuerpo, la comunicación, etcétera.

pacio" es finalmente el punto de vista, al menos provisional, para captar lo más concretamente posible, con la mayor cantidad de propiedades posibles, el máximo de individuos.

Los conceptos principales, como los de *habitus* y campo, son ante todo modos de superar la confusión de las intuiciones primeras, dedicadas a singularidades aparentemente irreductibles; permiten dominar la multiplicidad construyendo, en la sinuosidad de las líneas y el caos de las formas, los puntos característicos entre los cuales se establecen relaciones reguladas fundadas en la unicidad de un principio, curva o eje, del que se puede decir, en un lenguaje leibniziano voluntariamente usado por Bourdieu, que encierra el infinito en lo finito. Son nociones "monadológicas" puesto que cumplen en alguna medida la función tradicionalmente atribuida a las sustancias, aun retraducidas y repensadas en una lógica estructural de relación. En efecto, tales nociones ofrecen, por una parte, un principio unitario e interno de análisis, una regla de autonomización metodológica que incita a ir lo más lejos posible en la explicación evitando la tentación empirista de recurrir a un número indefinido de factores o de variables surgido del exterior.[6] Tales conceptos encierran, por otra parte,

[6] El recurso al orden de los principios generadores en un trabajo empírico sufre un inconveniente académicamente redhibitorio; se apela a lo "oculto" y a análisis complejos para dar cuenta de fenómenos que aparentemente pueden explicarse sin superar el orden fenoménico de las apariencias visibles. Así, tratándose de prácticas como las de consumo o el voto, la tentación intelectual más inmediata (socialmente condicionada y reproducida) consiste en explorar las relaciones entre las "opciones" y una batería de variables; al ofrecerse los datos a través de las prácticas sociales de la compra o del voto, basta relacionar las prácticas en cuestión con las caracterizaciones de los agentes. Pero, como no se deja de verificar una extrema diversidad empírica, la lógica del trabajo intelectual conduce a poner en primer plano conexiones empíricas nuevas, que desmienten las representaciones anteriores de la causalidad y de la jerarquía de las causas. Así, se puede afirmar que la profesión, el sexo o la edad han "cesado" de tener una función explicativa en tal caso, sin preguntarse lo que está en cuestión mediante esas variables y, también, cuál es el contexto analítico que permite comprender opciones que, puesto que existen en la realidad, tienden a ser tomadas como "cayéndose por su peso". No se ve cómo el empirismo podría tener la culpa, puesto que, con paciencia, se terminará por caer sobre una variable o una combinación de variables que permitirían, provisionalmente, proponer una explicación de los comportamientos. Evidentemente es más complicado tomar por objeto de estudio sistemático de las relaciones entre sistemas de relaciones, un espacio de prácticas, un espacio de estilos de vida y un espacio de posiciones y de trayectorias; y pensar, por añadidura, el sistema de las relaciones entre el espacio de las posiciones sociales y un campo determinado (por ejemplo, el campo político). Vieja ruptura epistemológica que oponía ya a Leibniz y al empirismo fenomenista de los filósofos mecanicistas.

un principio de "expresión" gracias al cual se hace inteligible la relación entre dos formas de multiplicidad: la multiplicidad interna, característica del campo o del *habitus* en tanto tales, y la multiplicidad externa, que es la propia de un conjunto de estructuras objetivas (clases sociales...). El campo es la ley que vuelve concebible el orden de la coexistencia de una multiplicidad; los competidores en un campo determinado (literario, religioso...) no son tan extraños que no se pueda esperar descubrir el número infinito de puntos en torno a los cuales pueden situarse todos los puntos enumerables, que están a su vez ligados entre sí por un número finito de afinidades y de oposiciones (susceptibles, es cierto, de ser indefinidamente especificadas). El *habitus* es una ley inmanente de producción de una serie relativamente homogénea de fenómenos; las prácticas y aspiraciones deportivas, culturales, amistosas y sentimentales, de un grupo de agentes determinado no son tan disímiles como para que no se pueda esperar descubrir en ellas parentescos más o menos ocultos. Además, puesto que es lo que es por la exclusión tácita de otros posibles, y puesto que él es, y es definido por su diferencia,[7] un *habitus* determinado "expresa" todo el espacio de las posibilidades alternativas. Así, la multiplicidad interna –del campo o del *habitus*– es sometida a su régimen propio aun "expresando", en virtud de relaciones reguladas, una multiplicidad externa.

Identificar unidades de análisis es un aspecto determinante del trabajo de crítica y de construcción de hipótesis. Otro aspecto es el tratamiento del problema de las relaciones entre continuidad y discontinuidad que se encuentra a propósito de las clasificaciones. ¿Cómo pensar la ley que liga los puntos, las posiciones? Parece posible desplegar con todo derecho dos discursos opuestos sobre este tema. Por una parte se puede decir que lo real tiene un carácter continuo, y que la ciencia está obligada a introducir cortes para poder pensarlo; por otra, se puede afirmar que la continuidad es el producto de una actividad intelectual que se esfuerza por superar la dispersión de los fenómenos. Es cierto que el sociólogo realiza simultáneamente dos operaciones. Distingue polos en un espacio, construye tipos-ideales acentuando deliberadamente rasgos presentes bajo una forma

[7] Si se puede decir que todo punto es definido relacionalmente en un espacio, el *habitus* tiene esta propiedad de "conocerse" como punto. Este conocimiento tácito, mucho más oscuro que una intención de diferir y de distinguirse, es simplemente un sentido del espacio social, producto de un aprendizaje por la experiencia.

atenuada o dispersa en lo real; por lo demás, se esfuerza en ver en qué medida los contrarios pueden ser unidos por un principio de deformación sistemática, lo que permite construir el abanico de casos intermedios. La tríada brujo-sacerdote-profeta vuelve aparentes posibilidades exclusivas, pero su construcción supuso, previamente, la reunión de agentes habitualmente pensados como disociados. Yendo incluso más lejos en el detalle, se pueden explorar combinaciones de tipos-ideales, por ejemplo el "carisma de institución",[8] reunión de rasgos proféticos y rasgos sacerdotales que permite a un mandatario intercambiable (el profesor en el modelo consumado del "maestro" de letras o de filosofía en clase de *khâgne*) tomarse por el creador de su propia autoridad,

Así, dos operaciones inversas y simétricas permiten preservar la iniciativa de la teoría en la interrogación de los datos: ya sea resumiendo lo real por sus límites posibles, o bien superando sus contrastes por la producción de una clase en la cual los contrarios pueden encontrarse igualmente incluidos y también, tal vez, descubriendo el principio que permita pensarlos como variantes. La generalización conceptual que permite procurar a un término un uso máximo es un acto de unificación que plantea como relativamente secundarios cortes fenoménicos tenidos por infranqueables y, por lo demás, en general no cuestionados. Así, decir que existen tres especies principales de capital –económico, cultural, social o de relación[9]–, y decir que el capital cultural existe bajo tres "estados" distintos –incorporado, objetivado (en obras), institucionalizado (en títulos)–,[10] son maneras de unir aspectos separados y, por consiguiente, de reconocer y superar la arbitrariedad, o al menos las limitaciones, del uso inicial. La razón científica se impone en cierto modo a sí misma ejercicios de polémicas y busca contradecir las primeras impresiones. Se pregunta a sí misma: ¿la diferencia es tan inmensa, la identidad tan evidente como se piensa? El artista y el creador de alta costura, aunque separados por todo el abismo de la relación con el mercado, pueden considerarse como reunidos por algunas propiedades decisivas, como la prerrogativa de la originalidad (la firma, la etiqueta, la marca); inversamente, un grupo en apariencia homogéneo y unificado, como una familia, presenta al análisis la estructura de un espacio diferenciado de posiciones.

[8] *La reproduction,* p. 155.

[9] *Réponses,* p. 94.

[10] *Ibid.*, p. 95; "Les trois états du capital culturel", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1979/30, pp. 3-6.

Pero tales operaciones de unión y de separación no son meras operaciones mentales. Plantean problemas, puesto que también ellas son actos que pertenecen al mundo social. Aunque reúna lo que está socialmente separado o separe lo que está socialmente unido, debo contar con sistemas objetivos de clasificación, impuestos por el estado, la escuela, la iglesia, etc. El uso del principio de continuidad no es dejado a la libre evaluación de un observador que vea las cosas desde arriba. Uno choca con fronteras, cortes, ritos de separación, discontinuidades todas que suscitan un efecto socialmente eficaz de inconmensurabilidad, y que no podrían ser ignoradas. En efecto, el mundo social está estructurado por oposiciones mitológicas (alto-/bajo, izquierda/derecha, masculino/femenino…) que hay que tomar por objeto para desprenderse de ellas. A condición de imponerse la tarea previa de una objetivación de las clasificaciones sociales, el sociólogo puede esperar no reproducir las mitologías nativas en el corazón de sus propias construcciones, y en tipos-ideales que no serían sino sus variantes letradas. Sabiendo todo esto, a continuación se pueden pedir prestados libremente al mundo social instrumentos de pensamiento, en la lógica del *bricolage*, que recupere clasificaciones nativas para darles otra utilización: no ya la clasificación, sino la invención de cuestiones originales. Es agradable pensar que si el viejo texto de Kant sobre *La disputa de las facultades* pudo rejuvenecer, lo debe a una mirada de sociólogo que no buscaba comentarlo sino más bien utilizarlo para sus propias necesidades.[11]

Los individuos sobre los cuales trabaja el sociólogo no son los que se ofrecen a la intuición sensible, puesto que no existen más que bajo una relación, la que deriva, en la investigación, de la definición de los espacios que deben ser tomados en consideración. Bourdieu menciona esta ruptura que opone la construcción científica a la percepción ordinaria, mediante la oposición de el "individuo epistémico" y el "individuo empírico".[12] Veamos el ejemplo de Lévi-Strauss (elegido por él "al azar"). El individuo empírico al que nosotros referimos un nombre propio es un ser singular dotado de una infinidad de atributos bajo una multitud de relaciones. En la experiencia común, elaboramos estereotipos que descansan sobre la agregación de un conjunto dispar de propiedades –etnólogo, estructuralista,

[11] Lo que no impide inscribir el pensamiento kantiano de la enseñanza en la experiencia del trabajo sociológico, la historia estructural del campo universitario.

[12] *Homo academicus*, pp. 36 y ss.

prestigioso– y que mantienen entre sí relaciones de analogía.[13] Por el contrario, el estudio científico no debe aceptar, al menos en una etapa preliminar, otra caracterización del individuo que la que resulte de la aplicación sistemática de los mismos criterios explícitos (origen social, institución) del espacio de los individuos considerados (universitarios). Analizar, se sabe desde Descartes, es determinar la posición de un objeto cualquiera en un sistema metódicamente construido de coordenadas, y sólo en ese sistema. Condición misma de la investigación, esta reducción indispensable de lo empírico a lo epistémico, que es muy ingenuo deplorar antes de haber visto todo lo que puede producir, es un aspecto de un método que implica reglas explícitas de selección y de tratamiento de las propiedades.

Resulta de ello que el conocimiento científico supone y suscita una desustanciación de los objetos de que trata. En un espacio determinado un individuo no sólo se define por su posición, sino que esta posición sólo vale en términos diferenciales; un volumen de ingresos o de títulos escolares adquiere sentido si se conocen los recorridos de la variable, lo que permite decir que tal volumen es bajo o elevado, y situar a quienes lo detentan unos respecto de los otros. Entre los espacios relativamente isomorfos se vuelven pensables relaciones de todo tipo; se pueden develar homologías, efectuar transferencias analógicas, practicar sobreimposiciones (tal como son engendradas de modo sistemático en el análisis de correspondencia).[14] Este método estructural ha demostrado ser particularmente instructivo cuando Bourdieu, acumulando las adquisiciones de varios trabajos, propuso darse por regla pensar el "sistema de relaciones" entre los tres espacios siguientes, que son, en sí mismos, "sistemas de relaciones": el espacio de las posiciones objetivas –el único que puede ser considerado como "campo"–, el espacio de las disposiciones, y el espacio de las tomas de posición.[15] Esto es lo que permite comprobar, cuando se considera la población de los docentes de la enseñanza superior, las afinidades que se establecen entre las características de posición definidas en función del peso relativo del capital intelectual po-

[13] Véase el análisis del "juego chino" donde los jugadores tienen que poner un nombre de árbol, de pájaro, etc., en el lugar de individuos célebres (véase el anexo "Un jeu de société", en *Distinction*, pp. 625 y ss.).

[14] Puesto que una misma dimensión permite apercibirse de las afinidades entre atributos lógicamente diferentes (profesión, lugar de residencia, decoraciones, gustos culinarios, lectura de revistas…).

[15] Por ejemplo *Règles*, p. 321 y ss.

seído y del poder de institución, y –a través de la mediación de un tipo de trayectoria asociado con categorías de pensamiento y de evaluación– las tomas de posición en materia pedagógica y política. De este modo parece posible proponer un modelo que dé cuenta de debates intelectuales (el debate Barthes-Picard)[16] o de escisiones ideológico-políticas entre los universitarios durante mayo del 68.[17]

La noción de trayectoria puede considerarse como una generalización de la de posición, a la cual confiere una dimensión temporal. Una trayectoria es la sucesión de las posiciones ocupadas en un espacio construido que, a su vez, es afectado por transformaciones reguladas. No hay escala temporal uniforme que se aplique a todos los individuos, puesto que incluso clasificaciones como la de clases de edad (jóvenes/viejos) funcionan según los grupos sociales (se es joven durante más o menos tiempo, se es viejo más o menos pronto) y en función de transformaciones del espacio social que resultan, en parte, de efectos morfológicos, de efectos institucionales (definición de una edad legal para el ejercicio de derechos, de obligaciones…), etc. Las secuencias de una trayectoria son determinables por propiedades objetivas, tales como el volumen y la composición del capital detentado, de las que no hay que olvidar que sólo tienen un sentido relativo, ya que están definidas respecto a un mercado determinado, dotado de clasificaciones más o menos objetivadas: no se puede estudiar una carrera de profesor de secundaria o de la enseñanza superior si no se conocen previamente la jerarquía de los establecimientos, sus aspectos institucionales y espaciales (grandes establecimientos de París, de provincia, etc.), así como la distribución de las edades de ingreso a esos establecimientos. En cuanto a la carrera de un escritor, que no puede ser determinada tan fácilmente, requiere ser estudiada gracias a la construcción metódica de indicadores específicos de éxito y de consagración; hay que contar con signos a menudo imperceptibles para la mirada exterior, elogios de los pares, admisión en un grupo prestigioso, publicación por tal o cual editor. Semejante ejemplo conduce a preguntarse hasta qué punto el análisis de posiciones y trayectorias puede esperar verdaderamente liberarse de criterios de codificación impuestos de modo más o menos directo por las clasificaciones de estado, clasificaciones que sólo registran el estado asumido, en un momento dado, por las luchas de categorías,

[16] *Homo academicus*, pp. 151-156.
[17] *Ibid.*, pp. 209 y ss.

determinan fronteras y estatus, profesiones, actividad, empleo, desempleo, salario, independencia, tiempo parcial, accidentes de trabajo, estado civil, nacionalidad... Pero un desplazamiento, registrado como movilidad profesional, puede no ser más que aparente desde el momento en que las propiedades de posición, en lo esencial, no son afectadas, y el cambio sólo es, por ejemplo, una gratificación meramente simbólica (promoción a un grado superior que precede por poco tiempo al retiro en el caso de un universitario, un jefe de taller nombrado miembro del personal directivo de una empresa).[18]

El "modo de pensamiento relacional", aunque fue sistematizado por el estructuralismo en antropología, no ha sido su bien propio y debe mucho, según Bourdieu, a la reflexión de otros autores, como Cassirer.[19] Al sustituir la cosa por la relación este modo de pensamiento satisface de hecho una exigencia muy general, que se ha impuesto en diferentes dominios: la exigencia de entidades conceptuales de nivel más abstracto, ricas en posibilidades operatorias nuevas. Sin embargo no debe ser considerada a la manera de un dogma, sino como una regla que incita a llevar tan lejos como sea posible el estudio de las propiedades de posición, como se ve en muchas ocasiones, por ejemplo, durante el análisis de la posición del pequeñoburgués, cuyas propiedades son en buena parte deducibles de una posición intermedia en el espacio social.[20] Un corolario es la utilidad de una distinción metodológica entre las propiedades positivas que dependen de la "condición" y las propiedades diferenciales que dependen de la "posición".[21] Cuando se estudia una profesión existe una tentación espontánea, al mismo tiempo sustancialista y fenomenista, que lleva a buscar la verdad del grupo, considerando uno por uno aspectos tales como los ingresos, el contenido de las tareas profesionales (manual/intelectual, trabajo de oficina, servicios al cliente...), la estructura "demográfica" del grupo, etc., en una palabra, todo aquello por lo cual ese grupo parece observable "objetivamente" y puede ser comparado con otros. Sin negar la pertinencia de estos aspectos, se puede subrayar que ganan en inteligibilidad cuando se interrogan

[18] Sobre el problema del análisis de trayectorias véanse especialmente *Distinction*, pp. 122 y ss., y *Règles*, pp. 360 y ss.

[19] *Réponses*, p. 72

[20] "Avenir de classe et causalité du probable", *Revue Française de Sociologie*, vol. XV, núm. 1, enero-marzo de 1974, pp. 3-42.

[21] "Condition de classe et position de classe", *Archives Européennes de Sociologie*, VII, 2, 1966, pp. 201-223.

los datos a partir de un principio sistemático que encierran pero que no se abre totalmente a la observación, el orden de la coexistencia o el orden de las posiciones, término diferencial que controla un conjunto de diferencias sistemáticas. Propiedades tales como la edad, la proporción de mujeres, los títulos escolares, el origen social, la confesión, no pueden considerarse variables, ya que no hacen más que coexistir en el seno de una población y deben ser analizadas una por una con la finalidad de medir su peso relativo.

En efecto, el análisis en términos de posición no se conforma con partir de las variables observables, sino que ofrece, por definición, un instrumento unificador y organizador de dichas variables. Consideremos el espacio de las clases superiores estructurado por la oposición entre el capital escolar y el capital económico. Sabiendo que las posiciones dominantes, las que garantizan el acceso al poder político y económico, tienden a ser ocupadas por los que están mejor predispuestos a encarnar la visión dominante de la excelencia –para el caso los hombres salidos de los estratos dominantes de las clases superiores– no es sorprendente que cuanto más se alejan de tales posiciones más crezca la probabilidad de que se hagan presentes individuos que poseen otras propiedades: mujeres, graduados, universitarios, etc. Es inútil tratar de identificar lo que está ligado a cada una de tales variables: la oposición entre las profesiones consideradas pone en juego una serie de homologías entre la composición del capital, el sexo, la naturaleza de las actividades, los valores. De pronto se revela el carácter sistemático de las relaciones entre variables, y conduce a dirigir otra mirada sobre las posiciones, en tanto que éstas reúnen propiedades manifiestas y propiedades ocultas que entran tácitamente en la definición de las posiciones. Así, dado que las posiciones dominantes son a la vez marcadas social y sexualmente, por la "audacia", la "seguridad", el "carácter", resulta de ello que la proporción de mujeres no es un aspecto entre otros, sino una de las caras de una lógica única que es, ante todo, estructural. Si bien es cierto que las tareas y las coacciones profesionales (empleo del tiempo…) no pueden ser separadas completamente de las propiedades objetivas y subjetivas, oficiales y oficiosas, de los agentes, la distinción, tan útil en una fase de la investigación, entre lo que corresponde a la "condición" y lo que corresponde a la "posición", ya no tiene quizás otro sentido que el metodológico, es decir, un sentido provisional. Se aludirá más adelante a esta propiedad del espacio social de ser también una apuesta; los agentes no tienen que ver con un oficio que sería un

dato controlado por coacciones intrínsecas, pero detentan, de manera limitada y desigual, el poder de actuar sobre la definición de su actividad. Contribuyen a hacer el puesto que ocupan, y hay, por lo tanto, muchas maneras de ocupar puestos formalmente equivalentes.[22]

El modo de pensamiento relacional favorece una visión comparativa, o más bien se identifica con ella. Al llevar a considerar una configuración empíricamente efectiva como "un caso particular de lo posible" (Bachelard),[23] invita a asociar en una misma visión la serie de los equivalentes estructurales en otros espacios (de otros dominantes) y la serie de los términos opuestos y complementarios en el seno de un espacio determinado (noble/plebeyo). Al trabajar sobre un espacio, se trabaja por lo tanto de una manera que no es jamás puramente local, "monográfica" ("micro"), aunque más no sea porque no se puede evitar la cuestión de la distinción entre lo que corresponde a rasgos invariantes y lo que corresponde a desfases entre variantes. A propósito del campo literario se ha visto la recurrencia de la oposición arte-dinero que se reencuentra en otros campos, sin duda porque al estar expuesto a la cuestión de su autonomía está organizado en torno a un eje sobre el cual las oposiciones se disponen en función de su grado de autonomía. Es esto lo que permite comprender por qué Bourdieu pudo escribir en *Les règles de l'art* un capítulo dedicado a "algunas propiedades generales de los campos de producción cultural", aportando la precisión siguiente:

> Este texto, que apunta a extraer de los análisis históricos del campo literario (…) proposiciones válidas para el conjunto de los campos de producción cultural, tiende a poner entre paréntesis la lógica específica de los campos especializados (religioso, político, jurídico, filosófico, científico).[24]

Tal cuestionamiento estructural tiene al menos una virtud de método, la de favorecer la conversión de la mirada; la desustancialización va acompañada de una desdramatización respecto a las representaciones y las creencias nativas que pueden ser o haber sido, directamente o por interpósita persona, las del sociólogo mismo, así como de una toma de distancia respecto a las disposiciones espontá-

[22] Sobre todos estos puntos véase la sección "Condition de classe et conditionnements sociaux" en *Distinction*, pp. 112 y ss.

[23] *Réponses*, p. 54.

[24] P. Bourdieu, *Règles*, pp. 298-299. Sobre el papel esencial de la investigación de invariantes véanse *Réponses*, p. 57, y *Règles*, p. 290.

neamente realistas y reificadoras que son inmanentes a la actitud natural. Los personajes de *L'éducation sentimentale*, nombres propios de ficción a los cuales uno se puede sentir próximo por la experiencia intimista de la lectura reforzada por las formas académicas y escolares del intimismo, y con los cuales se puede estar tentado a veces de "identificarse", con todas sus pasiones y sus incertidumbres, ganan en inteligibilidad, y casi habría que decir que "en vida", cuando se los relaciona, como propone Bourdieu, con posiciones características en el "campo del poder".

Ver bajo el aspecto de la relación es ver de otro modo, puesto que es ver un poco, de una sola mirada, la pluralidad de los mundos posibles de los cuales está cargada la relación considerada. El viaje entre esos mundos desorienta simplemente porque supone transgredir las fronteras cognoscitivas ordinarias; la impresión humorística experimentada a veces no es aquí, sin duda, sino la huella de una función de conocimiento. Hacer vacilar las jerarquías, aproximar los opuestos, producir equivalencias o cercanías, son otros tantos ejercicios de experimentación indisociablemente lúdicos y serios sobre las posiciones. Cuando –sin ingenuidad– Bourdieu propone, a título de simple ejercicio sociológico, aproximar a dos autores que los profesionales perciben tan radicalmente diferentes como Alain y Heidegger,[25] invita no a confundir brutalmente sus filosofías respectivas, de las que mide bien sus diferencias, sino a reflexionar sobre espacios filosóficos y culturales que, a la vez, presentan homologías y han sido marcados por tradiciones específicas. Sugerir la posibilidad relativa de sustitución de los autores es, pues, imaginar a qué podría parecerse el trabajo de (re)conversión que uno de ellos hubiera debido imponerse para reproducir su posición en un mundo ni absolutamente extraño ni absolutamente idéntico. Imaginar a Heidegger renunciando al Ser, a la Selva Negra y a los zahones para preservar la práctica del paseo, la profundidad campesina, la meditación lenta, etc. Y, a la inversa, imaginar a Alain renunciando a la elegancia francesa, a la indolencia cultivada… Un autor (una obra, una toma de posición en un dominio del conocimiento…) puede, hasta cierto punto, sustituir a otro en una coyuntura determinada (hacia 1900 en Francia, Bergson era percibido como un Nietzsche más riguroso, menos "poe-

[25] P. Bourdieu, "Les conditions sociales de la circulation international des idées", *Romanistische Zeitshgrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'histoire des litératures romanes,* 14o. año, 1-2, 1990, p. 9.

ta").[26] Tales variaciones no son tan imaginarias como se cree (reconvertirse, después de todo, es encontrar una nueva vida, inventar su equivalente aproximativo en un universo diferente). En todo caso, permiten revelar afinidades (o incompatibilidades) entre espacios diferentes o posiciones en espacios diferentes, según grados variables de verosimilitud.

Esta misma actitud metodológica se refleja en la invención de usos lingüísticos, invención que es, ante todo, la de los instrumentos léxicos lo más apropiados que sea posible para las necesidades de la investigación. Muy lejos de mantener un gusto perverso por el tecnicismo esotérico (el reproche es antiguo)[27] el inventor no hace sino proponer un simbolismo al servicio de objetivos de generalización. Se obliga a sí mismo, a riesgo de exponerse a reproches de repetición y de pesadez, a poner las cartas sobre la mesa proponiendo los usos regulados del lenguaje que requiere la ruptura con las prenociones y la construcción del objeto científico. Así, el objeto epistémico exige la terminología del "espacio", de la "propiedad", de la "posición"…, que supone una distinción de orden nocional: el individuo empírico (Heidegger) "ocupa una posición" (filósofo antikantiano, intérprete de Kant, revolucionario-conservador…) con la cual no se confunde, aunque lo propio del avance del conocimiento es acrecentar sin cesar la parte de lo que corresponde a la posición, al individuo epistémico, ganar inteligibilidad en el conocimiento, inicialmente condenado a percepciones confusas, que se tiene de los individuos empíricos. Para romper con lo impreciso de los usos ordinarios del lenguaje no hay que temer la repetición. "Legítima" se puede decir dos, tres veces (o más) en una misma expresión como "consumo legítimo de bienes legítimos por un consumidor legítimo": la redundancia aparente hace surgir cuestiones inadvertidas, pudiendo aquí plantearse la cuestión de la legitimidad al menos en tres instancias, y más aún, puesto que nos vemos llevados a plantear la cuestión de la relación entre los tres términos.

El modo de pensamiento relacional que no puede conformarse con un modo de expresión marcado por tentaciones sustancialistas encuentra en el trabajo sobre las palabras un medio de adquirir otros hábitos intelectuales. No se trata de un juego verbal para "hacer ciencia".

[26] Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra, op. cit.*, p. 38 y ss.

[27] Una de las variantes es: "En el fondo, lo que ustedes dicen de manera complicada quiere decir simplemente que…"

Debido a que hay invariancias notables nos vemos conducidos a superar la terminología "local" y los "nombres propios" locales para nombrar los rasgos de un nivel superior de generalidad que son de carácter relacional. En esta lógica se puede comprender el uso recurrente de cierto número de pares de oposiciones. En espacios jerarquizados hay "dominantes" y "dominados" que se definen por esta relación misma; lo propio del dominante o de la posición dominante es diferir del dominado, pero también –porque la relación no es simétrica– poseer la excelencia, el deber ser respecto del cual se definen todos los demás. Dado que a propósito de estos espacios, sean cuales fueren, se plantea la cuestión de su conservación, es inevitable que se puedan oponer los agentes de conservación y los agentes de subversión mediante el paradigma sacerdote-profeta de origen weberiano, salido de uno solo de esos espacios. Se podrían hacer observaciones semejantes para otras oposiciones: temporal/espiritual, personal/impersonal (doméstico/estatal)…, que encierran leyes muy generales. En fin, las coacciones propiamente científicas del trabajo de clasificación implican una reflexión sobre clases (tan razonadas como sea posible) de agentes, de prácticas, de instituciones, de capital… Así ocurre con las "estrategias de reproducción", concepto unificador que, más allá de los dominios de la existencia social (biológico, económico, educativo…), designa las prácticas diferenciadas aplicadas por los miembros de un grupo para perpetuarse, es decir, más precisamente, para perpetuar el patrimonio poseído, condición de la perpetuación en el ser social.[28] En cuanto a la "reproducción", palabra que da miedo, quizá por el naturalismo brutal que parece sugerir, es una noción indisociable de una aprehensión relacional del mundo social que, sin duda, Marx jamás llevó tan lejos como sobre este punto; lo que está en cuestión no es la permanencia de una cosa trascendente, familia o clase, sino más bien una relación que debe su constancia a su carácter asimétrico, donde la posesión y la desposesión respecto de los medios de producción se encuentra como fundamento de la circularidad de las distribuciones entre posiciones diferentes y de las distribuciones entre ganancias procuradas por tales posiciones; esta circularidad de lo presupuesto y del resultado no es la de un ciclo natural sino la de un proceso social.

Agreguemos, para terminar sobre este aspecto terminológico, que

[28] Véanse "Avenir de classe…", *op. cit.*, pp. 28 y ss., *Distinction,* pp. 145 y ss., y "Stratégies de reproduction et modes de domination", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1994/105, pp. 3-12.

en ningún caso los "conceptos" de este tipo son llamados a funcionar como taxonomías cerradas,[29] pues su función es, más bien, la de sugerir problemas (¿hay una jerarquía, variable según los grupos, de estrategias de reproducción?; ¿hay invariantes en su funcionamiento?; ¿se pueden pensar estados críticos?; etc.); aquí ellos "pueden" o incluso "deben quedar abiertos, provisionales, lo que no quiere decir vagos, aproximativos o confusos".[30] Si se comprueba que hay mejores medios para desempeñar los mismos usos, no habría que privarse de emplearlos, puesto que, después de todo, el postulado de inteligibilidad que propone la sociología es un bien común de la comunidad sociológica: plantea que se puede trabajar sobre el mundo social desde el momento en que se considera que se lo puede someter a análisis por un conjunto de operaciones de conocimiento, y que tal trabajo tiene coacciones inmanentes. Así, podemos preguntarnos en qué medida ciertas críticas dirigidas a la sociología de Bourdieu verdaderamente le están destinadas y no buscan, más allá de él, una teoría del conocimiento de lo social que todo sociólogo debería compartir bastante ampliamente;[31] ¿qué sería una ciencia social que no buscara despejar de manera metódica unidades de análisis, pensar relacionalmente, controlar la relación con el objeto, etc.? Si hay algún reproche que se le pueda hacer a Bourdieu sobre este punto es el de un rigor demasiado obstinado.

MITOS Y FICCIONES

Es posible decir que los principales conceptos "teóricos" utilizados en los trabajos de Pierre Bourdieu no encierran "tesis" y son, ante todo, instrumentos íntegramente subordinados a las necesidades de la

[29] Vieja crítica, puesto que Léon Brunschvicg la dirigía ya a Durkheim, reprochándole no superar el modo de pensamiento clasificatorio del aristotelismo (Louis Pinto, "Le détail et la nuance…", *op. cit.*, p. 159).

[30] "Repères", entrevista con J. Heilbron y B. Maso, publicada en holandés en 1983 y retomada en *Choses dites*, p. 54.

[31] En *Le métier de sociologue* se proponía una distinción entre la teoría del conocimiento de lo social y la teoría de lo social. La primera es una epistemología preliminar que deja abiertas opciones a la segunda, cuyo asunto es decirnos lo que ocurre en el mundo social, eligiendo entre tales opciones las controversias científicas que principalmente deban producirse en ese nivel.

construcción del objeto científico. Ligados al contexto de un modo de cuestionamiento y a un estado de las investigaciones, son susceptibles de ser modificados, reinterpretados. La contraparte de su utilización metódica es el precepto de tratar sólo las cuestiones a las que vuelven posibles. Hay temas a propósito de los cuales el sociólogo debe reconocer que no dispone, o no dispone todavía, de los medios para un análisis razonable, es decir, en particular, para un análisis cuyos problemas han sido determinados metódicamente.[32] No es casual que la "dominación masculina" sólo haya podido ser abordada tardíamente, cuando al parecer se reunieron diversas condiciones para constituirla en objeto conforme a la naturaleza del estado del espacio problemático. El sociólogo sabe que no hay respuestas acerca de todo, puesto que, en primer lugar, no hay preguntas aceptables, por sí mismas, sobre todas las cosas. A veces puede deplorarlo y sentirse muy solo en sus silencios.

Hay silencios provisionales y coyunturales (ya di un ejemplo) que podrán cesar gracias a nuevos trabajos, producidos eventualmente por nuevos investigadores. Pero hay también silencios deliberados y asumidos. Por ejemplo, es inevitable sentirse afectado por la casi ausencia, y quizás la ausencia absoluta, en la obra de Bourdieu, de proposiciones sustanciales concernientes a la naturaleza última de la realidad social, las tendencias inmanentes de las sociedades, la esencia de la "modernidad" o de la "posmodernidad". Incluso las formas más sutiles de teología (¿qué decir de las demás?), las que se encuentran en acción en autores como Max Weber (la "racionalización", "Occidente") o en Norbert Elias (el "proceso de civilización"), le son ajenas; la sociología, en tanto tal, no tiene que decirnos nada que pueda parecerse a la última palabra de la historia. Nada, tampoco, sobre las "mutaciones" de la "sociedad", tan decisivas e inéditas que traen a la mente mutaciones mentales radicales, ni sobre el surgimiento de nuevas clases destinadas a marcar a la historia con su sello. Bourdieu habla de una "sospecha profunda respecto a las grandes leyes tendenciales que se han expandido en el marxismo y entre sus rivales (estructural-funcionalismo, desarrollismo, historicismo, etc.)",[33] o de

[32] Uno de los ejemplos típicos es el problema del "aburguesamiento" de la clase obrera, que estaba de moda en los años sesenta. En *Le métier de sociologue* (pp. 146 y ss.) se presentaba una desconstrucción de esta problemática, hecha por John H. Goldthorpe y David Lockwood. Hoy sus equivalentes serían los problemas del "individualismo", de la "exclusión", etcétera.

[33] *Réponses,* p. 69.

su rechazo a "resignarse a producir discursos generales sobre el mundo social en general y, todavía menos, metadiscursos universales sobre el conocimiento de este mundo".[34] La reflexividad sociológica, una gran palabra quizá para lo que debería ser un hábito de oficio, lo incitaría, en primer lugar, a evitar precipitarse adonde todo el mundo va a ofrecer su contribución, así como a estimar, en segundo lugar, que hay que tomar por objeto, y no como consigna de trabajo, las reglas del juego a las que se abandonan quienes ofrecen teorías, sobre todo cuando la intensidad de los beneficios políticos permite, razonablemente, hacer malos pronósticos acerca de eventuales beneficios científicos. Y si, paradójicamente, Bourdieu ha podido ser asociado con una imagen de terror teórico, lo que lo haría más bien descartable en materia de teoría, es sin duda menos en razón de lo que dice que en virtud de todo lo que, por su presencia misma en el campo intelectual, vuelve difícil o más difícil decir. Desde hace ya mucho tiempo pone en guardia contra las formas letradas de profetismo que disimulan, bajo buenas razones intelectuales, la concentración y el aprovechamiento de un capital presente en el campo intelectual en estado disperso.

La sociología tal como la concibe y la practica Bourdieu se inscribe en una tradición teórica, extraída del iluminismo, que se da por tarea someter a la crítica las producciones letradas de la razón teórica, y no, como se deja entender a menudo, las andanzas del espíritu humano en general. Esta crítica no es una simple desmitificación, puesto que se propone como tarea dar cuenta de la posibilidad de los saberes ilusorios y de la ilusión en tales saberes. Heredera de una historia ilustrada por autores tan diversos como Kant y Wittgenstein, la sociología rechaza todas las formas de tesis "dogmáticas", y en particular, para designar los extremos, la forma "positivista" que valoriza la sumisión a los datos pretendidamente inmediatos de la experiencia, y la forma "teoricista" que erige las construcciones del entendimiento en realidad última. La sociología es pues, si se quiere, en primer lugar, un método de tratamiento de los problemas que consiste, ante todo, paralelamente a cualquier toma de posición sobre una tesis, en sacar a luz los presupuestos que se encuentran ahí agregados: palabras, sistemas de clasificación, usos de un instrumento estadístico… Pero en el curso del examen se comprueba que ciertas cuestiones, equivalentes sociológicas de las de la inmortalidad del alma o

[34] *Ibid.,* p. 134.

del lenguaje privado, deberían dejar de ser debatidas, y que otras, reinterpretadas o tal vez inéditas, podrían plantearse bajo ciertas condiciones.

Las mitologías eruditas, fáciles de refutar cuando son formuladas, son tanto más eficaces cuanto que la mayoría de las veces escapan a la explicitación y, *a fortiori*, a la teorización; es por eso que, en general, hace falta más tiempo para desconstruirlas que el que se necesitó para producirlas. El mito esencialista toma un término, rasgo o fenómeno, como la verdad profunda de todo (la sociedad "informatizada", la sociedad "de consumo"). El mito de las causas últimas presta una eficacia a una fuerza que, aun estando disimulada tras los fenómenos, parece acordársele a través de una serie de síntomas (por ejemplo la "ley" tocquevilliana de la igualación). El mito de las significaciones profundas, caro a los filósofos impacientes y panorámicos y a los ensayistas impregnados por el espíritu de su tiempo, duplica los discursos y las prácticas con una red de ideas que se considera les confiere una coherencia superior, incluso aunque escape a la conciencia de los agentes (por ejemplo la identidad "fragmentada" del individuo denominado posmoderno que, alternativamente, come en un MacDonald's, escucha rap, a Bach, frecuenta un gimnasio, se entrega a meditaciones budistas…). El mito de la tonta creencia, esa tentación del "semihábil", consiste en atribuir a los agentes creencias ingenuas, a la medida de la humanidad profana, a la que se supone particularmente vulnerable al engaño (por ejemplo el amor "materialista" por el "autito", la fascinación "voyeurista" por la "tele"…). "El 'semihábil', desmitificando y denunciando muy a su gusto, ignora que aquellos a quienes cree desengañar o desenmascarar conocen y rechazan a la vez la verdad que pretende revelarles."[35] Se podrían citar muchos otros mitos. Si el investigador puede ceder aquí es porque su postura se inclina a identificar causas, significaciones, creencias… que está en condiciones, no sin verosimilitud, de atribuir a los agentes, y ello con tanta más facilidad cuanto que se encuentran inermes y lejanos.

La sociología tiene, en parte, una función terapéutica que permite develar, para liberarse de él, el carácter ilusorio de una serie de cuestiones que no se derivan de necesidades internas del conocimiento objetivo, sino que reciben su apariencia de profundidad del hecho de estar fundadas sobre mecanismos sociales que actúan si-

[35] *Méditations*, p. 226.

multáneamente en la realidad de las cosas y en la realidad de los pensamientos. Se sabe que Bourdieu ha tratado de poner en evidencia una familia de ilusiones sociales –el juridicismo, el economicismo, el esteticismo (el arte por el arte)…–, efectos del funcionamiento de un campo determinado cuya autonomía mantiene a los agentes en la creencia acerca del valor y el poder de sus reglas internas. La sociología de las prácticas en cuestión sólo es posible a condición de objetivar lo impensado del campo, todo lo que excluye de un modo más o menos institucionalizado, todo lo que se vuelve inconcebible, indigno, en suma, es decir, a condición de pensar el campo contra el campo, o a pesar de él. Sería necesario agregar que, además de sus ilusiones específicas, los diferentes campos tienen en común una ilusión última, esa teoría letrada, intelectualista o formalista de la práctica, la "ilusión escolástica" que, en cada uno de ellos, lleva a los agentes a pensar su práctica, e incluso toda práctica, según el modelo de la ejecución de reglas que no son otra cosa que los principios legítimos de acción reconocidos en un campo.

Se puede tomar un ejemplo del dominio de la filosofía: el del "caso Heidegger" (la actitud del filósofo durante el nazismo). En tanto tienen que tratar con conceptos, puede parecer que los "historiadores de la filosofía" llegan a conformarse con la representación oficial de esta disciplina, producida y perpetuada por una larga tradición académica; Heidegger no es entonces sino el compañero de Platón, de Hegel o de Nietzsche. La cuestión de la relación de un filósofo con una ideología profana no puede más que suscitar incomodidad: ¿cómo articular en un pensador pensamiento puro y pensamiento político, en principio entendidos como heterogéneos? Pero hay hechos perturbadores, textos extraños que la historia interna está mal preparada para encarar… A la exégesis noble da lugar, por falta de armas teóricas y empíricas, una serie de juicios de sentido común sobre la cuestión de las "pruebas" del compromiso militante del filósofo, sobre sus presuntos estados de ánimo, sus extravíos momentáneos, etc. Como la cuestión subyacente es la de la "responsabilidad" de Heidegger, con miras a declararlo inocente o a condenarlo, el espacio de las opciones posibles sobre el "caso" debe estar en regla con la ética intelectual de una corporación que exige la virtud, y al menos la lucidez, sin ver todo lo que el modo de cuestionamiento disimula. Pero la cuestión de la afiliación al partido (cuestión típica de historiadores antitotalitarios) se revela menos interesante que la de las correspondencias estructurales entre el espacio de las tomas de posición propiamente filosóficas y el espacio

de las tomas de posición abiertamente políticas. Las afinidades entre los dos espacios pueden existir y tener efectos, puesto que, como lo muestra Bourdieu a propósito de Heidegger, el reconocimiento de tales afinidades, las afinidades entre "ontología fundamental" y "revolución conservadora", se ve acompañado por un desconocimiento colectivamente mantenido; hablar del Ser, del Deseo, de la Resolución, es una manera de hacer política, pero sobre otra escena en la cual se vuelve imposible descubrirla, donde oficialmente los enemigos no son los "rojos" sino neokantianos respetables como Casssirer, idealistas a la Descartes (encarnación del "espíritu francés" de análisis). La lectura sociológica consiste, en este caso, en dar cuenta del lenguaje doble, en el cual el autor era el primero en ser tomado con toda la intensidad de sus creencias en el pensamiento puro:

La expresión está ahí para enmascarar las experiencias primitivas del mundo social y las ilusiones sociales que están en su principio, tanto como para develarlas; para permitirles decirse, diciendo, por la manera de decirlas, que no las dice.[36]

Según la coyuntura, Heidegger era llevado, ya sea (muy excepcionalmente) a dejar expresarse a sus pulsiones sociales, o bien a reprimirlas en provecho de una palabra más pura, el aristocratismo tomaba alternativamente una forma vulgar o una forma noble; ni ciego ni cínico, podía jugar a su manera, y más o menos sutilmente, pero en "juegos" que no había inventado de modo por entero libre. Como se ve, la sociología permite plantear cuestiones nuevas (sobre el punto de vista del autor, sobre las funciones de una producción letrada, sobre las condiciones de un pensamiento autónomo…) vedadas por el lenguaje académico de las intenciones, de la responsabilidad, del compromiso; hacer de la conciencia singular de Heidegger un principio suficiente de comprensión y de explicación conduce a renunciar a una lucidez que puede ser adquirida solamente por el análisis previo de sistemas de fuerzas (universitarias, ideológicas…) y de los efectos simbólicos que éstos producen. En el lenguaje nativo se hablará de *Grosse Dummheit,* de "gran necedad", lo que no ha dado lugar a las explicaciones que habrían parecido requerirse:

Cómo habría podido hacerlo [renegar de esta necedad] puesto que se trataba de confesar, y de confesarse, que el "pensador" jamás había pensado lo

[36] *L'ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit.,* p. 90.

esencial: que, como se dice justamente para excusarse de una gran necedad, "eso" había sido más fuerte que él, que su eso, su impensado de "profesor ordinario" [...] lo había llevado de la nariz, a él, el filósofo de la *Entschlossenheit*, de la resolución libre...[37]

Dar cuenta de la "ontología política" de Heidegger es, a la vez, ganar en inteligibilidad contra la lógica del campo, para el caso del campo filosófico, y comprender por qué este campo, como consecuencia de su historia propia (y de las relaciones con las ciencias humanas), no podía tener otra cuestión que plantearse –y en esos términos (culpa, ceguera, ingenuidad...)– más que las cuestiones que le parecen lícitas, lícitas en tanto que naturales. Cuántos "pequeños portadores de capital cultural", amenazados como Heidegger en sus "posiciones", son proclives a compartir este tipo de sordera o de ceguera que es requerida por sus pretensiones aristocráticas...

El conocimiento sociológico no se conforma con superar obstáculos; se esfuerza por transformarlos en objetos de pensamiento, en problemas, en la medida en que –y el ejemplo precedente lo muestra bien– los obstáculos están en las mentes tanto como en las cosas, en virtud de una relación de reforzamiento mutuo. La fuerza social de los obstáculos a la ciencia reposa sobre ficciones sociales, que están socialmente fundadas (incluso las ficciones científicas de sociólogos proféticos lo están hasta cierto punto), objetos privilegiados que tienen el poder de imponer los instrumentos para pensar los objetos. El sociólogo difícilmente puede desaprobar los principios de una epistemología "constructivista". Pero a condición de ser consecuente: la construcción del mundo social no es exclusivamente un proceso cognoscitivo dependiente de la subjetividad. Si se quiere describir la manera en que los agentes construyen la objetividad hay que comprender también que jamás son libres de hacerlo a la manera de un ego trascendental, pues su construcción está determinada, bastante ampliamente, por la naturaleza de las "ficciones" –clase, estado, familia– que existen bajo el modo de la trascendencia. Aunque tal trascendencia pueda ser considerada en cierto sentido como el producto de una historia, la ciencia también debe considerar los efectos que le son propios. Se trata de comprender de qué modo la clase tiende a presentarse bajo la forma de una realidad derivada de la naturaleza objetiva de las "relaciones de producción", cómo el estado tiende a presentarse como una cosa, un

[37] P. Bourdieu, "Heidegger par Pierre Bourdieu: Le krach de la philosophie", entrevista con Robert Maggiori, *Libération*, 10 de marzo de 1988.

aparato o una instancia suprema, cómo la familia tiende a presentarse como unidad natural o casi natural.

En todos estos casos se es conducido a analizar formas e instrumentos específicos de objetivación cuya eficacia depende del desconocimiento de su funcionamiento.[38] La delegación de autoridad es esa magia que hace existir al grupo haciendo existir a los agentes que detentan la autoridad para pensar, sentir y actuar en su nombre; la concentración y la apropiación de capital específico, político, estatal o doméstico, engendran al mandatario, portavoz de la clase, funcionario o padre de familia, al mismo tiempo que realidades que no pueden existir sino en el reconocimiento-desconocimiento.[39] Lo propio de las cosas sociales trascendentes es pasar por naturales en el sentido de que los agentes son llevados a percibir su visión y su práctica como el efecto natural de esas cosas. La familia es, quizás, el lugar donde esta lógica sería más disimulada, puesto que puede contar no sólo con los mecanismos institucionales, particularmente los jurídicos, que funcionan en la "realidad", sino también con la complicidad de los agentes que no se someten al deber hacia el grupo, hacia el grupo como deber ser, y que por eso mismo, animados por el "espíritu de familia", tienen espontáneamente los sentimientos "naturales" de su deber, los que requiere su deber hacia él.[40]

Desconstruir los obstáculos al conocimiento no es una operación mental de crítica; se trata de un acto de conocimiento consistente en hacer la génesis de las categorías de pensamiento y, por lo tanto, de las condiciones sociales de posibilidad de tales categorías que les permiten existir en la objetividad, suscitar apuestas, creencias, luchas. La

[38] Para evitar todo malentendido, insistamos sobre el hecho de que la desconstrucción de ficciones no es un lujo teórico o un prolegómeno conceptual sin consecuencias, que permite continuar haciendo, como antes, "sociología política" (partidos, estado…) o "sociología de la familia". La desconstrucción, al poner en evidencia los presupuestos sociales y teóricos de una tradición teórica o disciplinaria, designa un conjunto de investigaciones a desarrollar, sugiere hipótesis de trabajo; se puede ser incitado a emprender, concretamente, una sociología de la delegación de autoridad estudiando aspectos tales como la composición y el funcionamiento de grupos determinados de representantes o de portavoces, o incluso la transformación de los modos de autoridad en su relación con el sistema de los instrumentos de reproducción social (escuela, acceso a las posiciones dominantes en la empresa…).

[39] "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1984/52-53.

[40] "À propos de la famille comme catégorie réalisée", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1993/100, pp. 32-36; "L'esprit de famille", en *Raisons pratiques*, pp. 135-145; "Des familles sans nom", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1996/113, pp. 3-5.

alianza indispensable de los aspectos estructurales y genéticos explica que se pueda hablar de este enfoque como de un "estructuralismo genético"[41] u otras expresiones constructivistas (*constructivist structuralism* o *structuralist constructivism*).[42]

UN REALISMO REFLEXIVO

Este tipo de enfoque, que parece situar las cosas en sus condiciones, no dejará de desconcertar a aquellos para quienes el conocimiento sociológico debe ofrecer "explicaciones", develar causas últimas, elevarnos a un nivel de conocimiento superior que escape al profano. Si se sabe que el conocimiento letrado engendra sus propias mitologías, entre ellas la ilusión platónica (de la que el estructuralismo sería una variante) que hace del mundo inteligible una suerte de segundo mundo, se adivina que ciertas expectativas letradas puedan ser defraudadas por el sociólogo que no nos dice lo que, detrás de las apariencias, son "verdaderamente" las clases, el estado o la familia; sólo nos muestra, y de una manera que no puede ser más que muy compleja, lo que vuelve posible la ilusión colectiva que permite a una ficción existir en el pensamiento de los agentes, llevándolos a pensar y actuar como si lo que ellos piensan y hacen estuviera dispuesto según un orden de cosas que ellos no habrían contribuido en absoluto a producir.

No se ve cómo los que hacen el grupo, o son el grupo, podrían tener una visión constructivista del grupo. Por el contrario, la sociología, por su parte, no puede eximirse de una "teoría" de la creencia: lo que son las ficciones del mundo social y lo que ellas son para la creencia, a condición, sin embargo, de comprender que, según Bourdieu, la creencia no es una pura apariencia. Dicho de otro modo, lejos de ser un acto soberano de la conciencia, la creencia está determinada a ser, y a ser tal como es, por posibilidades que ella hace

[41] *Choses dites*, p. 24.

[42] *Ibid.*, p. 147. Los términos ingleses reenvían al contexto de la conferencia que se desarrollaba en la Universidad de San Diego en 1986. Observamos que Bourdieu, en ese texto, advierte que toma "la palabra estructuralismo en un sentido muy diferente al que le da la tradición saussuriana o levistraussiana", y que el término designa para él, el hecho de que existen "estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes".

existir. Ni subjetiva ni objetiva, la creencia es uno de los lugares esenciales donde se libra el esfuerzo por escapar a la alternativa del objetivismo y del subjetivismo o a la de las causas y las razones; es el pensamiento en tanto que éste es social, homogéneo respecto de las estructuras que lo han determinado y que contribuye a (re)producir. Al igual que las disposiciones del agente, la creencia no podría ser reducida a un conjunto de acontecimientos internos y privados; es conocible públicamente, al menos a través de las prácticas y de los discursos y, en general, a través de todo lo que puede constituir un material para el sociólogo.[43]

Como toda solución de este género, la que presenta Pierre Bourdieu corre el riesgo de ser mal comprendida y rebatida sobre uno de los dos polos de la alternativa: se querrá tomar partido por una ontología determinada atribuyéndole un privilegio último, según los casos, a las estructuras o a la subjetividad, a las causas o a las razones, a la física social o a la comprensión fenomenológica. Pero, todo el trabajo empírico muestra que el conocimiento sociológico no es una yuxtaposición de dos modos de descripción, uno objetivista (la distribución de una práctica en el espacio social) y otro subjetivista (las representaciones de los agentes). La evidencia de regularidades y de factores que requiere su explicación sigue siendo insuficiente en tanto que no es completada por el análisis de la manera en que esos factores actúan. Si bien es cierto que se puede relacionar la posesión de diplomas con la frecuencia de ciertas prácticas culturales, no es más que por comodidad metodológica, y de modo provisional, por supuesto, que se puede decir que los diplomas determinan las prácticas. Los diplomas no actúan, como tampoco lo hacen las profesiones, los ingresos o los patrimonios. Lo que el sociólogo aprehende del exterior como un factor aislable y mensurable, como un capital, existe para los agentes como un poder socialmente condicionado sobre posibilidades socialmente condicionadas; hay que incluir en el conocimiento científico este conocimiento de los agentes y del desfase de puntos de vista. Si, como dice Bourdieu, los factores son poderes (y no fuerzas físicas),[44] es en la medida en que tales factores no tienen efecto sino por la relación circular de reproducción entre las posibilidades que tienden a engendrar

[43] La cuestión de saber cómo yo "sé" que los agentes tienen tal creencia remite pues a una serie de observaciones concernientes a los actos, a las declaraciones, que justifican mis presunciones.

[44] Hasta cierto punto, se las puede describir de esta manera, la de una "física social".

y aquellas que les son engendradas, entre las esperanzas y las probabilidades objetivas. Circularidad del querer y del poder que, puesto que descansa sobre la creencia, no tiene nada de mecánica: hay a veces rupturas, "accidentales" o históricamente inducidas, individuales o colectivas, que cortan el círculo.

En un bello análisis del *ethos* pequeñoburgués que es, al mismo tiempo, una reflexión sobre el desfase aparentemente paradójico entre el capital poseído y las pretensiones que exceden las probabilidades asociadas con ese capital, Bourdieu muestra en qué sentido es posible dar cuenta de ese desfase.[45] Más aún: el desfase, lejos de ser una falla de cálculo de un agente que es mal calculador, produce efectos objetivos bajo la forma de estrategias de movilidad ascendente. El pequeñoburgués, que ha intentado "hacerse pequeño para volverse burgués", es decir que precisamente no llegó jamás a serlo enteramente, es aquel cuyo capital, aunque insuficiente para procurarle todas las seguridades de las posiciones burguesas, habrá sido lo bastante importante como para incitarlo a anticiparse sobre un porvenir, es decir sobre un capital que no se tiene todavía, pero del que se puede esperar apropiarse por el esfuerzo, crédito sobre el porvenir que supone una creencia. Para llegar, hay que creerlo, creer, tal vez, más allá de lo que es razonable esperar. Dada su posición intermedia en el espacio social, el pequeñoburgués es aquel que tiene el privilegio de revelar una potencialidad de ese espacio, la posibilidad de un "salto" en cierto modo por encima de su posición, milagro hecho posible por la creencia; mientras que las otras posiciones, a primera vista, parecerían poder ser definidas por el capital instantáneamente poseído en relación con un espacio de posibles preformado y prefigurado por experiencias anteriores, en este otro caso lo que requiere ser tomado en cuenta es la curva de las posiciones sucesivas, la pendiente, ya que revela y suscita la fuerza obstinada de las vocaciones. El "salto" no es, de hecho, más que una aceleración provocada por agentes impacientes por llegar a posibilidades que consideran accesibles, pero al precio de una acción sobre sí mismos.

El conocimiento científico se libera de la alternativa entre objetivismo y subjetivismo (y otras equivalentes) porque contribuye a redefinir los términos mostrando que son indisociables, si no conceptualmente,[46] al menos sí en la práctica de la investigación; los "factores

[45] "Avenir de classe…", *op. cit.*

[46] Pierre Bourdieu, que cuestiona el interés de la oposición causa-razón, suscitará

causales" están en el principio de las anticipaciones que los vuelven eficientes en tanto tales; en cuanto a las "razones", son menos oscuras en sí mismas cuando se las entiende de otro modo, en su doble sentido de elecciones y de necesidad. El *amor fati* es el amor de lo que yo soy determinado a ser, la determinación a amar esas determinaciones. Pero las propiedades, las especies de capital, que yo poseo y que me inclinan a hacer advenir el porvenir probable, se inscriben a su vez en un movimiento de redefinición más o menos patente según las coyunturas; si fundan la creencia son también un objeto de creencia y están, por ese hecho, sometidas a las luchas de clasificación y de categorías que contribuyen a imponer el valor de los bienes. En el mundo social –Bourdieu no cesó de mostrarlo– las fuerzas actuantes no podrían ser determinadas más que de modo inmanente (de modo no objetivista), puesto que el espacio en el que actúan es también aquel en el que son evaluadas, definidas y jerarquizadas. Y como los criterios de descripción están sometidos a la acción –los diplomas se confrontan con la ancianidad, la competencia científica con la notabilidad académica…–, la descripción científica no puede esperar situarse como una mirada exterior fundada sobre criterios últimos.[47] Un principio es siempre una apuesta; así ocurre con las especies de capital, las clasificaciones y las categorías sociales, los grupos que se nombran y delimitan. Más precisamente, un principio es un factor que es una apuesta porque es un poder.

Mirando simultáneamente hacia los dos costados, adoptando dos visiones, el sociólogo es llevado a buscar el ángulo más económico, aquel desde donde se percibe de un vistazo lo que se presenta en general de modo separado, la estructura y el agente, el sistema de posiciones y la visión perspectivista, la verdad objetiva y la experiencia. Somos invitados a pasar de una visión a la otra cuando, por ejemplo, se nos dice, a propósito del campo literario, que es un universo "sometido, de manera casi mecánica, a la ley de la acción o de la reacción, o si se quiere hacer lugar a las intenciones y a las disposiciones, de la pretensión y de la distinción".[48] Las alternativas del conocimiento no son superadas dialécticamente en provecho de una sínte-

reticencias en numerosos autores que pueden tener argumentos sólidos para poner de relieve las diferencias profundas entre los juegos de lenguaje. Sobre la necesidad de mantener tal distinción véase, por ejemplo, J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud,* Combas, Éclat, 1991, pp. 82 y ss.

[47] *Homo academicus*, pp. 16 y ss. y el anexo 1, pp. 253 y ss.; *Distinction*, pp. 101 y ss.

[48] *Règles,* p. 181.

sis de rango superior; tal ocurre con la oposición objetivo/subjetivo, así como con la oposición del sentido y de la violencia. La violencia simbólica no es un modo de conciliar términos hasta entonces en contradicción. Es un concepto que nos propone el mundo social sobre un doble registro en cierta especie de traducción simultánea: la violencia simbólica es esa relación de fuerzas que se ejerce donde la fuerza se cree como impensable, imposible de descubrir, y donde en un sentido está ausente: en palabras, gestos, ritos.

Pero existen situaciones de conocimiento privilegiadas que proponen una ambigüedad objetiva que demuestra ser fecunda, puesto que designa en lo real la intersección o el recubrimiento de términos concebidos como opuestos. Cuando los profesores hacen clasificaciones sociales obedeciendo sólo a la lógica de la clasificación escolar, cuando el sistema de enseñanza cumple funciones sociales externas por el solo hecho de que parece no obedecer, ante todo a los ojos de los agentes de la instrucción, más que a sus propias finalidades inmanentes, cuando el filósofo Heidegger hace de la política lo mismo que hace y piensa hacer de la ontología, cuando el comprador de un bien inmueble contribuye a dejarse imponer aquello a lo que está económicamente destinado por el solo hecho de que entrega al vendedor las informaciones sobre sus "posibilidades" financieras, cuando el mandatario se sirve sirviendo a su grupo o institución, cuando un joven del medio popular se somete al orden a través de sus bravatas y sus desafíos indóciles…, ¿no ocurre entonces, en esos momentos condenados a la ambigüedad, al doble lenguaje, que parece darse concretamente la superación de las alternativas? Momentos de verdad para la construcción del objeto: se tiene el sentimiento de que la verdad objetiva de una práctica o de una institución puede ser captada, no fuera de las creencias sino en su corazón, invitando a los agentes a verlas y a verse de otro modo. A propósito del don y del trabajo asalariado, Pierre Bourdieu habla incluso de una "doble verdad",[49] expresión extraña que parece desafiar el principio del tercero excluido: el don es a la vez interesado y desinteresado, el trabajo es a la vez explotación y afirmación de sí mismo… como lo "saben bien", a su manera, los agentes que son suficientemente realistas como para vivir tal duplicidad. Entre esas dos verdades, el observador no tiene elección: es necesario que la verdad "objetiva" encuentre en la verdad "subjetiva" el medio de su realización, o si se prefiere, hay que

[49] *Méditations,* pp. 229 y ss., pp. 241 y ss.

encontrar una intersección entre ellas, por pequeña que sea, para escapar a la mitología de dos mundos, el mundo letrado y el mundo nativo, que coexistirían y funcionarían paralelamente. La verdad objetiva está condenada al desconocimiento por parte del sujeto, pero este desconocimiento es también un reconocimiento: lo que es desconocido, lejos de ser abolido, está muy presente, pero invisible a fuerza de ser evidente, a la manera de la carta robada de Edgar Allan Poe, y disponible para una explicitación que podrá suscitar una situación de crisis (juzgo que no me "rinden" mis dones, que mi celo en el trabajo no es jamás "recompensado"… incluso si yo no trabajo más que "por eso"…).

Podemos preguntarnos en qué medida tales esquemas intelectuales son la forma cognoscitiva que asume una experiencia específica del mundo social marcada, a su vez, por la duplicidad de visiones, por el "doble yo". La representación oficial del mundo que comenzó ligada a la escuela, la ciencia, el poder, está expuesta a ser confrontada siempre con un punto de vista que la resiste; el de la práctica, que opone sus desconfianzas y sus dudas. Esta tensión, ignorada por aquellos cuyas estructuras de percepción del mundo social se ajustan de entrada a los requisitos de la experiencia cultivada y letrada, puede ser asumida de dos modos muy diferentes. O bien la duplicidad es admitida, reconocida, controlada por un movimiento de vaivén entre los contrarios con miras a integrar en el saber la verdad práctica, contra la cual se ha constituido, o bien, por un acto mágico de negación, se acuerdan los atributos de un saber auténtico a la experiencia ordinaria, que se encontraría así sustraída a los efectos de la dominación.

Estas dos vías no son abstracciones epistemológicas; conciernen directamente al problema de las condiciones científicas de objetivación en el caso crucial de los agentes más alejados de la mirada letrada, el "pueblo", las "clases populares". La primera de las vías estudia las prácticas, el trabajo o el tiempo libre, en su duplicidad objetiva; el mismo agente que está sometido a la acción de fuerzas (económicas, simbólicas…) sobre las cuales no tiene control, no se presenta como víctima, salvo excepción estratégica (accidente de trabajo, trámite administrativo…), sino que se identifica como sujeto al declarar, por ejemplo, amar las tareas artesanales caseras, el trabajo bien hecho, etc. El conocimiento científico, que dispone, especialmente gracias a la estadística, de los instrumentos de un análisis de las condiciones de posibilidad y de los condicionamientos de las prácticas, no puede

ignorar las declaraciones de los agentes concernientes a su experiencia vivida. Si los dos aspectos, objetivo y subjetivo, forman parte de lo real, no se los podría yuxtaponer. Hay que comprender hasta qué punto su intersección no está vacía, cómo los determinismos, aun actuando, dejan un juego para la "elección", una opción condicionada. Pero al registrar la espontaneidad de prácticas libremente "elegidas" no se prejuzga acerca de la modalidad en que se efectúan tales prácticas. Afirmarse a sí mismo como "sujeto" rechazando toda concesión al reino de la necesidad es una cosa. Afirmarse a sí mismo como artista creando una obra fuera de toda urgencia es muy otra. Todo el problema consiste en saber si, al gratificar al pueblo con una postura casi estética, no se sobrepasan los límites de la razón práctica de los agentes.

La segunda de las vías, el populismo ilustrado, consiste en minimizar los efectos de la dominación para acordar al pueblo una forma de autonomía que se considera capaz de desbaratar la visión letrada. No le cuesta gran cosa distribuir pequeños rincones de paraíso terrestre. Aparentemente generoso, lo es ante todo a expensas de otras descripciones del pueblo, sospechadas de negarle a éste prerrogativas que se acordarían a los demás grupos sociales; la sociología que niega la existencia de una cultura y de una estética populares parece condenada al elitismo por el solo hecho de que toma nota de las jerarquías.[50] Entre los numerosos análisis empíricos dedicados a las clases populares, Bourdieu se ha interesado en el problema de los usos lingüísticos denominados "populares".[51] Con miras a escapar a los efectos de reificación que pesan sobre el discurso concerniente a las clases populares, ha mostrado hasta qué punto tales usos diferían según las situaciones de elocución, según los "mercados" sobre los cuales son ofrecidos los productos lingüísticos. Cuanto más legítimo es un mercado más se sienten los efectos de la dominación simbólica por los agentes, que son

[50] Entre las críticas dirigidas a Bourdieu sobre esta cuestión, las más benévolas son las del filósofo Richard Shusterman (*L'art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, París, Minuit, 1992). Yo propuse una crítica de los presupuestos populistas de la "estética popular" vista por Shusterman, y encarnada, según él, por el rap, en la revista *Politix*, 20, 4o. trimestre de 1992, pp. 169-174. El problema de las condiciones de la encuesta en el medio popular ha sido planteado de manera a la vez teórica y concreta por Gérard Mauger, "Enquêter en milieu populaire", *Genèses*, 6, diciembre de 1991.

[51] P. Bourdieu, "Vous avez dit 'populaire'?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1983/46, pp. 98-105; véase también "Les usages du 'peuple'", en *Choses dites*, pp. 178 y ss.

llevados a tratar de escapar de ellos o a atenuarlos, especialmente mediante el silencio. Sin embargo, la experiencia de la dominación difiere según los sexos. Los hombres son los más expuestos a situaciones en que se juega su pundonor masculino puesto que están condenados a medirse ante extraños, mientras que las mujeres pueden permitirse más fácilmente, sin rebajarse, manifestar una actitud de buena voluntad lingüística, acorde con la docilidad que pertenece a su definición social. Es, pues, sólo en "lugares francos", lugares que generalmente escapan a la mirada de los dominantes, como los cafés, las asociaciones, la calle, donde los hombres de las clases populares pueden reivindicar habitualmente su identidad; lo hacen mediante discusiones, juegos de palabras, un léxico, que llevan los signos de un trabajo de estilización, particularmente patente en el *argot*, "producto de la búsqueda de distinción pero dominada". Podemos encantarnos con ello. Pero más que atribuir la creación de esos productos a algún alma del pueblo, hay que recordar sus condiciones de producción: el *argot* es hablado en mercados muy delimitados, por ciertos hablantes, hombres que hacen valer su estatus viril mediante ejercicios de virtuosismo que se dirigen tanto a los "burgueses" como a las mujeres de su propia clase. Mediante el *argot*, y mediante formas extremas de afirmación de la virilidad que son propias del "aristocratismo del paria", estos hablantes anuncian lo que entienden ser, sin tener miedo a las sanciones de otros mercados y sin buscar, tampoco, una forma cualquiera de legitimidad lingüística y cultural.

Así, puesto que la duplicidad es frecuente en las prácticas mismas, el sociólogo no tiene ninguna razón propiamente científica para querer decidir entre polos opuestos: interés y desinterés, sumisión y libertad, etc.; comprueba que el mundo social funciona de tal suerte que se asegura la parte de ambigüedad indispensable para su funcionamiento. Y si quiere ser "eficaz", por ejemplo revelando la dominación ahí donde los agentes veían la soberanía de su propia opción, no puede ser sino esforzándose en superar los límites de una postura objetivista que trata al orden social como un cosmos exterior a las conciencias y a los inconscientes. Puesto que es a condición de poner en evidencia la complicidad de los agentes con ese orden que éste puede volverse inteligible; y es a condición de cuestionarse que ellos pueden cuestionarlo.

El constructivismo, bien comprendido, no es del todo un idealismo, como podría sugerirlo la metáfora de la construcción. Es, por el con-

trario, un realismo que se interesa en la manera en que el mundo es construido por agentes que son construidos por el mundo: doble realismo.[52] Realismo que no es objetivista; el sociólogo repudia toda tentación de contemplar el mundo social desde un punto de vista exterior y privilegiado. Todo su método consiste en liberar los instrumentos de conocimiento de lo que deben a los puntos de vista de los agentes –en particular (pero no solamente) al punto de vista de los dominantes y al punto de vista (escolástico y escolar) de los sabios–, con la intención de estar mucho más disponible, o "receptivo" si se quiere, a la pluralidad de puntos de vista sobre el mundo social. Constituir el sistema de los puntos de vista es, en un sentido, el todo del conocimiento objetivo; se trata de permitir a la mirada sociológica ver a la manera de los demás, desde los puntos de vista de los otros, lo que se hace mucho mejor cuando, prohibiéndose las identificaciones ingenuamente empáticas, se llega a determinar la necesidad de una visión relacionándola con el espacio de las posiciones, principio de inteligibilidad de todas las visiones. Por eso explicar y comprender no son excluyentes, al menos en un plano metodológico. Y en adelante el ético bien intencionado de la "hospitalidad" puede salirse con la suya cuando el "otro" es comprendido en su alteridad social, socialmente determinada, más que en su singularidad indefinida de individuo, de hombre o de ciudadano. No hay necesidad de esperar a *La misère du monde,* ya que los enfoques precedentes son múltiples, desde todos los primeros trabajos.

Así, el realismo sociológico de Pierre Bourdieu es un realismo reflexivo: la reflexión sobre la mirada sabia, puesto que permite neutralizar los efectos del acto de conocimiento, es una condición para llegar a lo que es exterior a la ciencia y al sabio, el mundo social en tanto que existe doblemente, se nos dice, en las mentes y en las cosas. Los conceptos teóricos, tanto relacionales como disposicionales, pueden ser interpretados en la lógica de la reflexividad. Mediante la noción de campo el investigador es invitado a preguntarse lo que son las diferentes opciones cognoscitivas probables, pero también lo que

[52] John Searle ha mostrado, por una parte, que el constructivismo como comprobación de la pluralidad de los sistemas categoriales era independiente de la cuestión del realismo y, por otra, que se puede ser a la vez constructivista y realista; la primera opción pone de manifiesto el carácter "aspectual", perspectivista, del conocimiento, mientras que la segunda no hace más que formular un principio último de inteligibilidad: "hay una realidad exterior a las conciencias individuales" (J. Searle, *La construction de la réalité sociale,* traducción de C. Tiercelin, París, Gallimard, 1998).

son los efectos cognoscitivos de la censura y de la formalización inaugural propia de un dominio de la realidad, y a preguntarse asimismo, mediante la noción de *habitus*, por lo que es espontáneamente llevado a pensar, en una coyuntura determinada, sobre objetos más o menos próximos o lejanos, nobles o comunes, etc. Así, el realismo reflexivo apela a una sociología de los intelectuales y a una sociología de la ciencia que, lejos de dejar entrever un etnocentrismo complaciente, son medios esenciales de descentramiento para la sociología en su conjunto:[53] no se puede expresar una aserción relativa a un objeto más que cuando se está seguro de las propiedades y los límites de los instrumentos de conocimiento, cuando se los ha liberado de presupuestos objetivándolos, situándolos en una historia que es la de instituciones, tradiciones intelectuales nacionales, etcétera.

Por efecto de las explicaciones que comporta, la reflexividad transgrede las normas académicas de conveniencia y decoro. Es sin duda tal transgresión, muy irritante para muchos, lo que constituye uno de los principales rasgos distintivos del estilo teórico y del estilo a secas de Pierre Bourdieu. Sus libros y su enseñanza llevan la marca de esa pasión sociológica de comprender el espacio de los puntos de vista para controlar sus efectos sobre el conocimiento del objeto. Esta voluntad de saber, un poco indecente o intempestiva, entra en conflicto con una de las leyes generales de todo campo: el carácter tácito de su funcionamiento. Aplicar los instrumentos de objetivación al universo del que forman parte, enumerar las posiciones en ese universo estructurado por jerarquías, revelar la relación entre las posiciones y las tomas de posición, todas estas faltas de diplomacia intelectual, contradicen, inevitablemente, la idea noble que todo punto de vista escolástico se hace de sí mismo, protegido por el *obsequium* académico, con su aire de dignidad y el misterio insondable de sus silencios y de sus lítotes. Los problemas de conocimiento no son meros problemas "teóricos" (o "metodológicos"); son, en gran parte, las consecuencias de resistencias al autoanálisis,[54] que se descubren po-

[53] Si existe una clasificación de los objetos de la sociología que se pueda hacer a partir de la sociología de Bourdieu, no consiste ni en reflejar las regiones preconstruidas (cultura, trabajo, etc.), ni en reproducir jerarquías sociales, sino en determinar la intensidad relativa de los obstáculos correspondientes a los diferentes tipos de objetos a construir; ésa sería, si se quiere, una clasificación según las magnitudes de intensidad.

[54] No se trata de atribuir a la sociología de Bourdieu una lucidez infalible, como lo creen todos los que piensan desbaratar a buen precio la cuestión de las "resistencias" al análisis, jugando a ser nuevos Popper contra Freud. Lo que está en tela de juicio es

co a poco, y no en virtud de un *cogito* reflexivo inaugural. El "teórico" y el investigador "de campo", el epistemólogo y el metodólogo, el joven herético y el mandarín colmado de honores, prefieren abandonarse a las tendencias inscritas en su trayectoria antes que tener que soportar el horror de pensarse en el seno de pares de oposiciones, de descubrirse a la vez determinados y contingentes, de ver romperse el encanto que los liga a los objetos y a sus métodos, de comprobar simplemente hasta qué punto tal opción intelectual es portadora de la memoria de un origen social, de una escolaridad… La reflexividad es todo lo contrario de la introspección literaria o de un ejercicio ritual de extrañamiento caro a los filósofos. El "sujeto" pierde ahí un poco de seguridad y de su soberanía: en el corazón de su pensamiento, en principio liberado de las urgencias exteriores y de los "condicionamientos", se manifiesta la objetividad impersonal de las estructuras objetivas y de las clasificaciones sociales.

Quizás ahora se comprende por qué Pierre Bourdieu pudo decir que "lo esencial de [su] trabajo" consiste en los dos aspectos siguientes: "una filosofía de la ciencia que se puede denominar *relacional,* porque concede el primado a las relaciones"; "una filosofía de la acción, llamada a veces *disposicional,* que toma nota de las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y en la estructura de las situaciones donde actúan o, más exactamente, en su relación".[55] Este cuadro analítico, relacional y disposicional, si bien es flexible y riguroso, ofrece también, según él, un programa de trabajo colectivo al cual no es posible dejar de confrontarse de un modo o de otro. En efecto, este cuadro, la teoría del mundo social, designa y delimita los problemas y los objetivos del conocimiento a partir de los cuales no puede haber más que especificaciones: "El objeto propio de la ciencia social no es ni el individuo […] ni los grupos como conjuntos concretos de individuos, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica. Es decir, la doble relación oscura entre los *habitus* […] y los campos."[56] Identificar posiciones, en la medida en que éstas permitan dar razón de un grupo de fenómenos (prácticas, discursos, opinio-

la resistencia que suscita la postura sociológica en tanto tal, anterior a toda aserción determinada que, evidentemente, sigue pudiendo someterse a análisis por reglas de demostración; las resistencias a la objetivación pueden, perfectamente, ser tomadas como objeto.

[55] *Raisons pratiques,* p. 9.

[56] *Réponses,* p. 102.

nes…), es un primer momento –objetivista– del análisis. Como las posiciones no tienen más que un sentido diferencial, sólo se puede trabajar sobre espacios de posiciones, y en consecuencia uno es llevado a razonar sobre relaciones entre espacios. Al espacio de las posiciones corresponde, por homología, un espacio de los *habitus* que da cuenta de dos cosas: la propensión diferencial a ocupar una posición, y la experiencia unida a la ocupación de una posición. Es el momento "subjetivista" del análisis. En fin, conociendo, por una parte, el estado de las posibilidades objetivas (jerarquías de los agentes, de los productos, etc.) y, por otra, las propiedades posicionales y disposicionales de los agentes, se puede tratar de explicar las estrategias desarrolladas para conservar o modificar una posición o, incluso, el espacio de las posiciones.

La mirada teórica expresada aquí podrá parecer muy (¿demasiado?) ambiciosa y exigente, y lo es incuestionablemente. ¿Pero es por ello forzada? ¿Lo es más que la de otros "teóricos" (Marx, Weber, Durkheim, Elias, Schutz, Goffman…)? La teoría de Pierre Bourdieu, que se deriva de un postulado de inteligibilidad asumido de manera muy consecuente y de una crítica de las mitologías sabias, no propone otra construcción que la que autoriza una visión realista del mundo social apoyada en los recursos de la reflexividad.

¿Qué son, finalmente, los conceptos de la teoría? Varias veces –aunque la clasificación teórica de las nociones no es una obsesión importante de Bourdieu– él nos ha dicho que se los puede considerar a la manera de métodos, de "programas de investigación",[57] como una "estenografía conceptual", incluso "como un recordatorio".[58] ¿No habría aquí como una oscilación entre los dos polos de toda práctica sociológica, una teoría de lo social y una teoría del conocimiento de lo social? La teoría como práctica, que no es la teoría teórica, implica, tal vez, una parte irresoluble, puesto que es ante todo una postura de conocimiento.[59] Modestia y ambición van juntas.[60] La elección de trabajar sólo con un pequeño número de instrumentos rigurosos y flexibles, incansablemente retrabajados, es comanda-

[57] *Ibid.*, p. 56.

[58] *Ibid.*, p. 200.

[59] La noción de *habitus* designa un "*habitus* científico" (*Réponses*, p. 96): sobre este punto véase R. Brubakers, "Social theory as habitus", en C. Calhoun, E. Li Puma, M. Postone (eds.), *Bourdieu. Critical perspectives, op. cit.,* pp. 212-234.

[60] *Réponses*, p. 222.

da por una desconfianza hacia las inclinaciones mitológicas y las usurpaciones proféticas. Pero esta postura crítica comporta al mismo tiempo un desafío: el de probar por la práctica que, gracias a tales instrumentos, se puede tener la esperanza de llevar tan lejos como sea posible la inteligibilidad científica.

5
UNA ANTROPOLOGÍA EXPLICITADA

Hay que esperar varios años antes de que Pierre Bourdieu se arriesgue a un género literario –el discurso filósofico– hacia el cual se había mostrado siempre reservado, por temor, sin duda, a aventurarse lejos de las investigaciones y dejar ir la presa (sociológica) por la sombra (filosófica). *Méditations pascaliennes* es, en efecto, una excepción notable. Pero el libro está lejos de renunciar a las prudencias anteriores, y si bien posee las apariencias del género, por la naturaleza de los temas, la terminología, el estatus de los autores citados y el manejo técnico de una serie de puntos, no por eso deja de mostrar que para él, como nos incita a pensar el emblema de Pascal, la filosofía no puede asumir la forma de un sistema, especie de doble abstracción de la sociología practicada hasta entonces. Aquí es sin duda la sociología la que continúa hablando –innumerables análisis lo prueban–, pero de otro modo, puesto que, cambiando de espacio de enunciación, dirigiéndose a gente distinta que sus pares en la profesión, muestra los desplazamientos subterráneos de perspectivas y de cuestiones que la investigación empírica puede estar en condiciones de sugerir sobre dominios que habitualmente se considera corresponden a la competencia exclusiva de los filósofos. Así, se puede decir a la vez de este libro casi inclasificable que no contiene nada que no haya sido dicho en obras anteriores y que es totalmente nuevo (al ilustrar, una vez más, un modo de pensamiento que no ofrece una ruptura espectacular sino una infinidad de intervenciones que modifican y complican una trama siempre retomada).

¿Qué es lo que hacía necesario este libro? La abstención teórica es algo bueno mientras permite prevenir los desprecios y las confusiones. Pero se convierte en una forma inútil de obstinación cuando se perpetúa por sí misma, sin consideración por el riesgo asumido de confiarse al abandono reinante en el espacio de la producción "teórica". El riesgo mayor es que la contribución de las ciencias sociales no sea percibida adecuadamente si no se procuran de manera expresa los instrumentos de percepción indispensables, puesto que no cabe esperar una reflexión teórica que se apoye sobre las ciencias que se hacen, ni de aquellos que las ignoran lisa y llanamente, ni mucho menos de aquellos que

se apresuran a ocupar el lugar con sus armaduras filosóficas, hermenéuticas, desconstructoras, posmodernas, o de los otros grandes teóricos del pensamiento político. El vacío finalmente no habría beneficiado más que a una alternativa conceptual muy empobrecedora con, por un lado, la singularidad inclasificable de las acciones y de los agentes puesta en un primer plano, bajo formas diversas, por los defensores del pundonor filosófico y, del otro, la racionalidad del agente puesta en un primer plano por los que detentan una cultura modernista con pretensiones científicas, que extraen sus modelos de ciertas formas de discurso económico. Diálogo confidencial del cual son excluidas las ciencias sociales en beneficio de dos formalismos solidarios, y que contribuye a imponer un horizonte de lo pensable en el plano teórico y, por eso mismo, en el plano de las problemáticas políticas que son sus homólogas.

Si se acepta distinguir en las *Méditations pascaliennes* dos grandes partes, cada una puede ser vista como un balance y como una renovación: el análisis del punto de vista escolástico propone considerar de modo más sistemático y más reflexivo un conjunto de mitologías del conocimiento ya reencontradas en dominios y situaciones diferentes; asimismo, la antropología explícita de la segunda mitad de la obra se propone reconsiderar bajo un ángulo nuevo lo que estaba ya trazado en líneas de puntos en los trabajos anteriores, en particular en el *Esquisse d'une théorie de la pratique* y en *Le sens pratique*. Estas dos partes están ligadas estrechamente. Las limitaciones científicas que el punto de vista escolástico impone al conocimiento del objeto implican una antropología de la que Bourdieu trata de deshacerse proponiendo otra antropología: el sujeto puro debe ser remplazado por un ser comprometido en el mundo social, implicado en ese mundo por su cuerpo, sus creencias, sus deseos, sus pensamientos.

Mi propósito en lo que sigue no es presentar un análisis de ese libro ni un estudio de su génesis. Al considerar exclusivamente el aspecto antropológico (el otro aspecto fue abordado previamente), querría mostrar de qué modo la lógica misma de la investigación ha conducido a plantear ciertas cuestiones que antes parecía correcto, si no ignorar, al menos dejar de lado.

EL DESCUBRIMIENTO DEL CAPITAL SIMBÓLICO

En los años sesenta y setenta una gran parte del trabajo de reflexión

teórica estuvo consagrada a la constitución de lo simbólico como objeto dotado de autonomía. Este trabajo explotaba las conquistas de investigaciones dedicadas a términos tan diferentes como las estrategias matrimoniales, el don y los ritos en la sociedad cabila, y el sistema de enseñanza en la sociedad francesa. La inspiración común reposaba sobre la tentativa de escapar al objetivismo estructuralista. Lo simbólico era precisamente una de las piezas del dispositivo teórico que se instalaba. Nos equivocaríamos si viéramos en lo simbólico un concepto creado por el entendimiento puro del sociólogo. Se trata más bien del resultado de una especie de apuesta de interconectar de modo fecundo tres redes conceptuales distintas. En efecto, el término "simbólico" es definido en un triple sistema de oposiciones; es entendido ante todo como actividad de construcción cognoscitiva (sentido) por oposición a acción política de transformación o de conservación de lo real (fuerza); después como subjetivo (representación) por oposición a objetivo (estructura), y por último como modo de excelencia (humana, personal) por oposición a valor mercantil (economía). En el trabajo empírico esos aspectos se van a encontrar estrechamente imbricados; los sistemas de signos dependen de varios órdenes, como información, valor, relaciones de fuerzas, y por eso que el análisis de prácticas determinadas conduce a estudiar signos, clasificaciones, agentes que clasifican y son clasificados (por las clasificaciones de otros y por sus propias clasificaciones), relaciones sociales que se instauran por la mediación de actos simbólicos…, todo ello sin olvidarse jamás de dar razón acerca de la distancia que existe entre la facticidad bruta de las estructuras objetivas y la experiencia subjetiva. Lo simbólico está condicionado por el mundo social que ha contribuido a hacer existir en la objetividad, por el solo hecho de darlo a pensar, puesto que lo da también, por eso mismo, a desear. El mundo (social) existe, según la expresión schopenhaueriana frecuentemente empleada por Bourdieu, "como voluntad y representación". ¿Cómo se podría querer otra cosa que lo que es?

Los estudios de etnología cabila se habían dedicado a la lógica mitopoiética que, en la cultura considerada, está en el principio de los sistemas organizados de significaciones como los mitos, pero también de prácticas que expresan en el cuerpo y en el espacio, a la manera de los ritos, las oposiciones principales gracias a las cuales el mundo adquiere inteligibilidad en la experiencia cotidiana, en situaciones tan corrientes como las interacciones en la vida pública, los desplazamientos, los cruces de umbrales. Pero el pensamiento que la

postura de observación tiende a constituir en objeto de conocimiento no es jamás disociable de la práctica, a la vez porque funciona bajo la forma de esquemas de acción y de percepción incorporados que permiten, como sentido práctico, improvisar conductas y juicios concordantes, y también porque remite a situaciones prácticas y a usos prácticos. Asimismo, los trabajos sobre el sistema de enseñanza mostraban, en otro dominio, que sólo se puede comprender el funcionamiento de tal sistema a condición de comprender en qué sentido no es ni completamente independiente de las divisiones sociales ni transparente y homogéneo respecto a un orden externo. El sistema no puede cumplir las funciones sociales de reproducción que son las suyas, justificarse eficaz y legítimamente, más que a condición de conformarse a exigencias específicas, entre ellas la suspensión de las evaluaciones externas (sociales) del don o del mérito, condición indispensable para el crédito de la institución. La autonomía de la institución escolar impone pues, en un sentido, un costo económico que no podría ser disminuido por una "racionalización" más que al riesgo de volver aparentes las funciones de reproducción social que hasta entonces eran cumplidas de manera simulada.

En uno y otro universo las divisiones del mundo social, que como había mostrado Durkheim están en el principio de las clasificaciones (alto/bajo, masculino/femenino...), se encuentran reconocidas y desconocidas, o si se prefiere retraducidas en el registro puro del sentido, que la mala fe colectiva de los "nativos", así como los hábitos letrados, conducen a separar del registro de la fuerza y de la arbitrariedad. Para pensar este impensable sería necesario, por consiguiente, arriesgarse a aliar a los contrarios en esa noción aparentemente paradójica de "violencia simbólica". El trabajo social de clasificación no tiene una función meramente cognoscitiva. Decir las cosas tal como son según un orden simbólico determinado es, al mismo tiempo, contribuir a hacer existir ese orden, a darlo como natural, como debiendo ser deseado y como no pudiendo ser sino deseado. Uno de los efectos más inadvertidos y más eficaces de las taxonomías genealógicas analizadas en un estudio denominado *La parenté comme volonté et représentation,*[1] de título muy significativo, es convertir la arbitrariedad del orden social en el orden de las cosas, las estructuras sociales en clases lógicas e instrumentos de conocimiento, en formas del pensamiento. Designar a tal o cual individuo como pariente es que-

[1] *Esquisse*, pp. 71 y ss.

rerlo como tal, pero se puede, igualmente, rehusar u olvidar reconocerlo como tal: el parentesco "usual" difiere del parentesco "oficial". Bajo la cubierta de indicar el ser, las estructuras cognoscitivas imponen en el pensamiento el orden imperativo que dictan las relaciones de dominación: "'Las palabras de la tribu' son consignas, órdenes en el sentido de imperativos, pero que se pueden decir en indicativo, puesto que no hacen más que enunciar el orden del mundo."[2]

El análisis de las formas simbólicas es verdaderamente el del "punto fuerte" de las estructuras sociales, si es verdad que el punto más fuerte es aquel del que se sospecha que es el menos protegido por la fuerza. La paradoja del objetivismo quiere que se condene a no suministrar más que una definición restringida de la economía. Es lo que ocurre cuando, a propósito del don y del contradón, se reduce una práctica a su verdad objetiva de intercambio reglado y obligado de equivalentes, develando su fundamento objetivamente económico que lo hace posible. En particular, lo que reduce el objetivismo es la distancia temporal, el tiempo mismo; reducir el don a su verdad objetiva de intercambio atestiguado por el contradón, poniendo entre paréntesis la demora entre don y contradón, es rehusar ver la función indispensable del tiempo, del intervalo que debe existir para que se vuelvan posibles las prácticas de intercambio, puesto que el intercambio es tanto mejor asegurado cuanto que es rehusado y el don aparece como una ofrenda gratuita, sin contrapartida, imputable sólo a la generosidad del donante. La aceleración del tiempo hace sufrir a la práctica del don un efecto de objetivación que anula el tiempo orientado e irreversible de la práctica, el tiempo donde el contradon no aparece todavía con certidumbre como debiendo cerrar el "ciclo". Dicha aceleración anula, por eso mismo, la significación de una práctica cuya proyección desmitificadora sobre una simple práctica económica impide percibir una condición esencial de efectivización. Pero si el desconocimiento de la verdad objetiva constituye tal condición, "para restituir a la práctica su verdad práctica de improvisación reglada y su función, que en su definición completa puede englobar, como en el caso del intercambio, la simulación de funciones objetivas, hay que reintroducir el tiempo en la representación teórica de una práctica temporalmente estructurada, y por lo tanto intrínsecamente definida por su tiempo".[3]

[2] *Ibid.*, p. 77.

[3] *Ibid.*, p. 221, sobre el prólogo de Lévi-Strauss a *Sociologie et anthropologie,* de Marcel Mauss (París, PUF, 1950).

Este atropellamiento de la temporalidad tiene el efecto de sustituir actos relativamente aleatorios, es decir, jamás enteramente controlables, un encadenamiento obligado que los transforma en meros rituales. Pero lo que todavía no ha ocurrido no podría ser predicho con una total certidumbre, aunque más no sea porque el que debe efectuar el contradón puede hacer algo con ese tiempo necesario; puede conferirle así una significación muy diferente según la prisa excesiva en hacerlo, que será percibida como ofensiva; el retardo exagerado, que será considerado vergonzante, etc. En el caso del matrimonio, la parte solicitada puede usar el tiempo en su provecho puesto que, al diferir su respuesta, se asegura una ventaja, al menos momentánea, sobre los demandantes. Pero si hay incertidumbre entre varias posibilidades es porque puede haber un uso más o menos ingenioso de éstas, y en consecuencia la acción se presenta mucho más como estrategia que como ritual, ya que lo propio de la estrategia es controlar el tiempo, comprendido en ello hacer de modo que el tiempo pasado no sea irreversible, como permite asegurar la costumbre de enviar embajadores de segundo nivel destinados a sondear, con miras a la conclusión de un matrimonio, las intenciones de las partes, pero sin comprometer a nadie. Así, si el uso del tiempo, como el que ofrece la posibilidad de un "repliegue", forma parte de la estrategia adecuada, es porque el tiempo pertenece a la definición de la práctica: el objetivismo tiene sentido para la ciencia divina, no para los agentes.

En efecto, al sólo admitir como económica una práctica calculadora dirigida, conscientemente o no, a procurarse una práctica equivalente, el objetivismo, desmitificador a medias, va a ser mitificado por lo que resta, a saber el conjunto de prácticas de las que es imposible dar cuenta mediante el concepto de economía que utiliza –en suma, todo lo que es cultural, simbólico, considerado como desinteresado–, y no se sorprenderá de comprobar que la verdad objetiva del objetivismo, bajo la forma de lo que se llamará "economicismo", es una concepción idealista de la cultura que toma al pie de la letra el "pundonor espiritualista" de las sociedades. El economicismo no se da cuenta de que la economía tal como él la considera, y el conjunto de las categorías económicas, suponen toda una génesis, y de que el develamiento de prácticas económicas despojadas de todo revestimiento es el resultado de una historia que la economía capitalista lleva a su culminación. El uso de categorías económicas supone la autonomización de actividades económicas y la disociación de éstas respec-

to a otras actividades con las cuales estaban mezcladas; la ignorancia de esta consideración conduce infaliblemente a una proyección abusiva de categorías, y por consiguiente al etnocentrismo.

El objetivismo está condenado a ignorar que sólo a condición de mantener un distanciamiento con su verdad objetiva puede una práctica satisfacerla mejor. Esto sigue siendo verdad incluso en el dominio de las actividades económicas de las sociedades precapitalistas. Ciertamente la distancia impone un costo, pero el retroceso de lo económico, que implica muchos gastos (liberalidades, fiestas), ruinoso desde el punto de vista "económico", aporta sin embargo un reintegro de ventajas. Aquel que puede permitirse gastar "sin contar" en el curso de una fiesta, hacer regalos, en suma, el hombre dotado de un gran prestigio y de un capital de honor elevado, puede al mismo tiempo movilizar un gran número de hombres para los trabajos de la tierra; la generosidad, contrariamente a la reputación que se agrega a las prácticas de gasto conspicuo y que no es más que la contrapartida del economicismo, no resulta pues un derroche perdido. Aunque de modo indirecto, tales prácticas se relacionan siempre con intereses, y especialmente, como lo muestra la capacidad del hombre de honor de movilizar mucha mano de obra, con los intereses materiales. Pero, como tales prácticas no están orientadas de modo inmediato a la satisfacción de intereses materiales, y como el costo que representan no aporta un aumento del prestigio del hombre de honor, se las llamará simbólicas.

Si se considera la maximización del capital material como la forma única de racionalidad económica, muchas prácticas de las formaciones sociales precapitalistas parecen irracionales; sólo si se admite la existencia de intereses propiamente simbólicos como intereses económicos enmascarados se comprende su racionalidad propia. Por último, no se puede poner en evidencia su lógica específica salvo que, renunciando precisamente al punto de vista económico restringido (del que nos hemos dado cuenta que engendra una aberración en los fenómenos observados), se adopte un punto de vista distinto, que representa, de algún modo, una extensión y una generalización del precedente bajo la forma de un economicismo generalizado.

Las prácticas simbólicas, como las económicas, son determinadas por intereses; mediante una trasposición de conceptos propiamente económicos al dominio simbólico se hablará, en consecuencia, de beneficios, inversiones, costos, capital, e incluso de plusvalor… simbólicos, pero esta trasposición es legítima y está fundada sólo si, evi-

tando proyectar las prácticas simbólicas sobre las prácticas económicas a fin de ahorrarse la posibilidad de intereses propiamente simbólicos, se busca integrar unos y otros a una teoría más poderosa de la economía de las prácticas.[4] El cambio de punto de vista que consiste en tener en cuenta la existencia de intereses simbólicos *sui generis* entraña, de algún modo, una reestructuración de los principios de compatibilidad. Una de las características, a la vez paradójica y necesaria, de esa nueva compatibilidad, está constituida por la inexistencia de una medida de equivalencia y de instrumentos definidos de intercambio; esto es, en particular, lo que distingue al capital simbólico del capital económico. Aquel que va a trabajar sobre el campo de un hombre de honor será ciertamente "pagado" por su trabajo con una comida, pero sería contrario al honor que exigiera como precio de su trabajo un equivalente monetario, puesto que, incluso si la comida paga el trabajo, es imposible reclamar dinero sin hacer de la transacción interesada la verdad objetiva de una relación que en principio está libre de cálculo.[5] Pero es precisamente al precio –a menudo elevado– del rechazo de esta verdad objetiva, que es posible el reforzamiento o el mantenimiento del capital simbólico; las prácticas ostentatorias, las fiestas, las bodas, etc., que se dirigen a maximizar intereses simbólicos y a aumentar el capital simbólico, bien pueden tener un costo elevado desde el punto de vista "económico" (restringido); su racionalidad "económica general" aparece claramente si se ven ahí inversiones, cuya rentabilidad simbólica es una función de los sacrificios aceptados en el plano material. Dado que un gasto "material" puede aportar un beneficio simbólico, el cálculo de los beneficios simbólicos supone que se sabe "gastar sin contar". Y este gasto no resulta de un cálculo efectuado por un agente calculador subvirtiendo las reglas del cálculo: se hace sin contar, puesto que es re-

[4] Esta teoría más poderosa apunta a modificar las clasificaciones impuestas por la autonomización del campo económico. En consecuencia, no se le puede reprochar a Bourdieu cierto economicismo sin ignorar el desafío contenido en la expresión misma de "capital simbólico". Se nos invita a respetar la complejidad de este orden de cosas, a tener en cuenta lo objetivo, lo subjetivo, su interrelación y su separación. Pese a todas las advertencias, ¿cómo evitar, tras recordar que "la economía de los bienes simbólicos es una economía de lo difuso e indeterminado", que la observación sea víctima de su transgresión de ese "tabú de la explicitación", "tabú que el análisis enfrenta, por definición, al exponerse así a hacer aparecer como calculadoras e interesadas a prácticas que se definen contra el cálculo y el interés" ("L'économie des biens symboliques", en *Raisons pratiques*. p. 211).

[5] *Esquisse*, pp. 229-230.

querido por el sentido práctico que lleva a hacer las cosas que hay que hacer, las cosas que el hombre de honor se debe a sí mismo como cosas por hacer.

Se comprende que el capital simbólico, que no es un simple ardid de la economía, pueda presentar exigencias de acumulación contradictorias con las del capital económico; la satisfacción de los intereses simbólicos impone sacrificios materiales que obstaculizan la constitución de una plusvalía. (La importancia privilegiada del capital simbólico en ciertas formaciones sociales puede explicarse por sus mismas condiciones materiales de existencia; para una familia el poder de movilizar, gracias al capital de estima y de relaciones de que dispone, a un gran número de hombres, representa la mejor forma de inversión, dado que la pobreza de los medios técnicos y la precariedad de las condiciones naturales hacen de la mano de obra el recurso esencial.) Sin embargo, puesto que los beneficios simbólicos, para ser realizados, suponen que se sabe dar y que no se lo hace más que si se puede, es decir, si se posee un capital económico mínimo, y en virtud de que ese capital pudo ser acumulado a favor de un capital simbólico que permite movilizar una mano de obra abundante para los trabajos de la tierra, es decir para obtener beneficios económicos, resulta de ello que el capital económico y el capital simbólico están fuertemente ligados, se presuponen el uno al otro, o más exactamente, puesto que su diferenciación es el producto de la autonomización de actividades propiamente económicas, son indivisibles. El honor corresponde a las familias ricas, poderosas, dotadas de una extensa red de relaciones, a condición de que sepan hacer de su riqueza y de su poder un uso no directa y manifiestamente interesado.

Si el honor corresponde a aquel que ya lo tiene, y que puede, por medio de estrategias matrimoniales, de alianzas, etc., hacer fructificar su capital simbólico, es porque el capital simbólico contribuye a su manera a la reproducción de las relaciones sociales. Como este capital está constituido por el crédito simbólico que el grupo anticipa al hombre de honor, este crédito sólo es acordado sobre la prenda de la honorabilidad de este último, es decir, sobre el crédito ya acumulado por él –equivalente en el orden de lo simbólico al trabajo acumulado–, en la medida en que de ese modo, como el capital económico, el capital simbólico se supone a sí mismo. En consecuencia, el aprovechamiento del capital simbólico, es decir la realización de ganancias simbólicas mediante bodas prestigiosas, dones gratuitos y generosos que obligan a rendir bajo forma de trabajo, pero que, al

disimular esta verdad objetiva, mantienen la reputación honorable, sólo tiende a la reproducción de sus propias condiciones. Si el capital simbólico "produce" plusvalía simbólica y si la plusvalía simbólica "produce" capital simbólico, es porque el capital simbólico se engendra a sí mismo, "tiene cría". Pero esta apropiación de las oportunidades de éxito en provecho de grupos influyentes y estimables tiene por contrapartida la desposesión de los desposeídos, puesto que el honor no es jamás otra cosa que una marca distintiva, y no posee otro sentido que por eso mismo, es decir, por el hecho de no ser distribuido entre todos; una buena boda es precisamente la que, uniendo a gente de rango equivalente, evita la mezcolanza que representaría la alianza con "cualquiera", y permite que se preserve e incluso aumente el capital simbólico de las familias involucradas; pero si el capital simbólico constituye su premisa, una estrategia matrimonial no es jamás sino un aprovechamiento más o menos ingenioso de lo que ya se posee, y la del pobre, que no tiene nada o casi nada para hacer valer, está siempre condenada a opciones sin brillo y sin rentabilidad simbólica. El humilde es aquel que, como no puede, mediante dones, sonrisas, buenos gestos, "obligar" a quien sea, no tiene ningún medio para obtener del prójimo el crédito simbólico que le permita acumular capital simbólico de los demás.

El modo de compatibilidad, derivado del hecho de tomar en cuenta otros tipos de beneficios diferentes de los meros beneficios materiales, conduce a distinguir la racionalidad social de la racionalidad económica. El capital simbólico se acumula al precio de una rentabilidad económica que puede ser débil o nula: esta separación le es constitutiva. Pero si, mediando sacrificios económicos, el capital simbólico tiende a reproducir las relaciones sociales que lo hicieron posible, las prácticas simbólicas tienen una racionalidad social proporcionada por su función de reproducción. Es esta función de reproducción social (asegurada en detrimento de la racionalidad económica, que sólo busca la maximización de los beneficios económicos) lo que desconoce el economicismo, a falta de tomar en cuenta los mecanismos de disimulación de la verdad objetiva de las prácticas de los agentes, que no pueden servir a esta verdad más que a costa (en el sentido estricto) de un rodeo. Que sociedades como ésas, que no conocen actividades económicas diferenciadas, puedan llegar a aminorar sus beneficios económicos para satisfacer las exigencias de reproducción, no puede dejar de plantear interrogantes al propio economista; y no sólo a propósito de esas sociedades sino también de

las nuestras, si es cierto que esta lógica del distanciamiento supone una subordinación de las prácticas a las funciones de reproducción. Es decir que el objeto del economista, producto de la autonomización de las actividades económicas, sigue siendo abstracto, hasta el punto de que no forma parte de las exigencias que la perpetuación del orden social impone a las prácticas económicas mismas, o sea hasta el punto de que no forma parte, en definitiva, de las exigencias políticas.

Correlativamente, es lo simbólico mismo lo que toma una nueva significación. Ese don que intercambia la riqueza por la estima, lo material por lo simbólico, no es sin embargo pérdida pura, si se piensa que la riqueza sigue presente en la estima pero en una forma irreconocible, es decir, a la vez desplazada, significada, simbolizada; el hombre generoso se asegura de ser pagado en retribución puesto que, al aceptar un homenaje por su liberalidad, no recibe otra cosa que una riqueza diferida, y comprende bien que difiriéndola es como puede realizarla, y que si quisiese realizarla de inmediato lo perdería todo.

Ésa es la ley de este capital llamado simbólico.[6] Los signos que lo caracterizan no son cosas sino valores, cuya existencia social se debe, ante todo, a la relación de reconocimiento que se instituye entre los usuarios. En efecto, su funcionamiento supone que sean percibidos, comprendidos y asumidos. De ahí esa doble faz de comunicación y de poder que poseen; de un lado, aportan inteligibilidad, información, puesto que permiten clasificar las cosas y los hombres en un mundo hasta cierto punto común; del otro, llaman al orden, manifestando abiertamente, y sobre todo tácitamente, mediante marcas de importancia, las identidades sociales, que no existen sino de modo diferencial. Todo agente es diverso, distinto, pero la distinción suprema está en el poder desigualmente distribuido de actuar por y sobre los signos; este poder que se ejerce sobre los demás, y que espera su reconocimiento, consiste en un acceso legítimo a los signos más prestigiosos, los más raros, en la prerrogativa de cambiar las reglas de uso, de desbaratar las expectativas y las imitaciones, en las sanciones de desprecio contra los presuntuosos. Las clasificaciones sociales procuran una identidad por las diferencias que crean en el continuo de las posiciones; indican los polos primordiales, lo noble y lo vil, lo su-

[6] Sobre el capital simbólico, las exposiciones más sistemáticas se encuentran en el *Esquisse*, pp. 227 y ss.; *Sens pratique*, pp. 191 y ss., y *Méditations*, p. 285.

perior y lo inferior, respecto a los cuales todos, dominantes o dominados, tienen que pensarse, pero con medios evidentemente distintos. Sería necesario recordar lo que hemos mostrado antes: estas clasificaciones, que son de instrumentos y de poderes, son también de apuestas. Basta pensar en universos donde el ser se reduce a "ser percibido" para comprender la intensidad de las luchas de vida o muerte simbólicas, con sus etiquetas, sus trofeos y sus estigmas (los "aburridos" de Madame Verdurin tienen sus equivalentes intelectuales, "positivistas", "marxistas", "metafísicos"… según los casos).

Como el capital económico, y como todo capital imaginable, el capital simbólico no es una cosa sino una relación social muy particular, aunque contenga las condiciones de su reproducción: los miembros de los grupos acomodados no pueden dejar de obtener miramientos, puesto que su capital disuade de eventuales desafíos, que podrían resultar desastrosos para sus imprudentes autores. Pero, al depender del reconocimiento de los demás, ya se trate de pares o de inferiores, este capital tiene su fragilidad; hay que contar con accidentes simbólicos como los chismes, los desafíos, los despilfarros provocados por miembros indignos del grupo, mujeres indecentes, hombres débiles, y también, simplemente, con los errores y los malos pasos en la administración de la reputación. El hombre de honor es simultáneamente fuerte y vulnerable, y lo experimenta cuando se pregunta hasta qué punto hay que tomar en serio los riesgos a los que se expone. Este enemigo que se encarniza, ¿tiene crédito o es sólo un "chiflado", grotesco y patético en su loca pretensión, al que es mejor evitar y abandonar a su agitación? Los vuelcos o las reversiones del capital simbólico son posibles, como lo muestran todas las Madame Verdurin que lograron hacerse pasar por princesas y todos los Charlus, barones de gran ascendencia condenados al desprecio de los ignorantes, que terminan por imponer la ley de sus clasificaciones.

En esta primera versión el concepto de capital simbólico ofrecía un instrumento esencial en un programa de trabajo animado por la ambición de superar todo un conjunto de alternativas (entre lo objetivo y lo subjetivo, entre las relaciones de fuerzas y las relaciones de sentidos, entre el conocimiento y la política). Los beneficios teóricos eran dobles: contribuir a una teoría de la práctica dando cuenta de la separación entre la verdad objetiva desconocida y las significaciones prácticas; contribuir a una economía generalizada de las prácticas capaz de tratar a las prácticas económicas como un caso particular. Los agentes no pueden actuar en un mundo portador de senti-

dos y de valores, mundo a la vez soportable y legítimo, sino al precio (a veces elevado) de un trabajo colectivo de disimulo cumplido sobre los intereses y sobre las relaciones de fuerza abiertamente económicas. Así, lo económico y lo simbólico constituyen dos polos opuestos entre los cuales existe un continuo de posiciones marcadas, en grados diversos, por una "doble verdad", como el don o, en nuestras sociedades, el trabajo de los asalariados más expuestos a la explotación económica. Se podría mostrar cómo grupos domésticos, profesiones, son conducidos a combinar o conciliar las lógicas de estos dos polos, mostrándose alternativamente o al mismo tiempo interesados y desinteresados, racionales y generosos.

PASIONES E INTERESES

En efecto, en *Méditations pascaliennes* (1997), el capital simbólico se ve sometido a una redefinición que podría asemejarse a un recuestionamiento: este capital requiere, no ya ser considerado como "una especie particular de capital", sino ser comprendido como "aquello en que se convierte toda especie de capital cuando es desconocido en tanto capital".[7] De hecho, la visión dualista que presidía la utilización de la noción de capital (económico/simbólico) se encontró, no del todo abandonada, sino transformada y repensada en provecho de una visión que no sería abusivo caracterizar como pluralista. ¿Por qué pareció que esa transformación debía imponerse?

Pero al plantearse ese tipo de cuestiones en esta forma se corre más o menos siempre el riesgo de sucumbir a algún sesgo escolástico, olvidando que las formulaciones concernientes a los "conceptos teóricos" no llevan una vida autónoma en el pensamiento y son solidarias de un trabajo de investigación del cual señalan las etapas a la manera de postes indicadores, trabajo que se cumple según su lógica propia, a veces poco preocupada por definiciones. Pero la noción de capital es un instrumento muy sensible, simultáneamente, a los dos principales espacios nocionales propios de la sociología de Pierre Bourdieu: el espacio del *habitus* y el espacio de campo. Por una parte, el capital pone en relación el *habitus* y el campo, actuando como un poder que procura el control de un conjunto de potenciali-

[7] *Méditations,* p. 285.

dades objetivas; por otra, existe según grados de objetivación que varían de modo continuo, desde el saber incorporado en una habilidad hasta la obra que le da la forma de una cosa, pero que espera ser apropiada por agentes determinados y dispuestos a eso, es decir, dotados de disposiciones adecuadas. La manera en que es solicitado un *habitus* depende pues de las propiedades locales del campo en cuestión; es el campo lo que encierra una definición de las posiciones legítimas y pertinentes, así como una definición de sus apuestas inmanentes, a partir de las cuales se pueden deducir las formas más singulares de satisfacción y de retribución que ofrece. Esto equivale a decir que hay una pluralidad de campos que concitan una pluralidad de economías. Entre el campo religioso, el campo artístico, el campo periodístico, lo que difiere no son sólo las características sociales de los agentes, sino también los tipos de interés, de inversiones, de adhesiones. Para lanzarse en uno de ellos hay que creer en el valor de las apuestas específicas que propone, dedicarse, es decir tener una especie de "vocación" que permita esperar de él otra cosa que una estricta retribución monetaria de la "fuerza de trabajo" comprometida: la satisfacción de estar en armonía con las expectativas. Esta creencia combina los registros habitualmente distinguidos del interés y de la pasión, de la ganancia y del don, de lo personal y de lo colectivo, ya que aquel que es su portador, que es habitado o "poseído" por ella, compromete su persona, sus convicciones, sus talentos específicos, frente a individuos que poseen importancia para él, pero sin haber tenido que plantear fines bajo la forma consciente del cálculo y de la reflexión. Puesto que el que tiene vocación encarna el ajuste entre las probabilidades objetivas ofrecidas por el campo y el capital que está implicado por sus disposiciones, las elecciones explícitas se cumplen sobre un fondo de evidencia dóxica: ese individuo es solicitado para hacer algo que parece hecho para él y que demanda ser hecho por él. Los gestos a realizar, lejos de ser anticipados por un proyecto, son simplemente sugeridos por un estado del mundo que encierra de un modo virtual la dialéctica de las posibilidades objetivas y de las potencialidades inscritas en el cuerpo y la mente del individuo. Las condiciones de felicidad de las prácticas descansan sobre creencias que son tanto más eficaces y tanto más intensas cuanto que reflejan la "complicidad" de las estructuras objetivas y de las disposiciones subjetivas.

Vemos que la tensión entre lo económico y lo simbólico asume aquí un cariz nuevo. La relación no es sólo la del interés patente y el

interés negado. Incluso en un campo abiertamente sometido a la ley del interés económico como el campo económico, salido de un largo proceso histórico de autonomización, los agentes no podrían ser considerados como autómatas racionales. En efecto, el campo no reconoce y no requiere sino a los que en él se reconocen, es decir, quienes poseen las disposiciones que los llevan a invertirse ellos mismos en sus negocios, a arriesgar su nombre, su reputación, y en general marcas de excelencia que no son mensurables por indicadores económicos. El amor al arte tiene, quizá, su equivalente en tal campo; si el dinero puede ser amado de manera abierta es sin duda porque, paradójicamente, al convertirse en el motor exclusivo de un juego, adquiere el estatus de un fin en sí mismo, digno de ser propuesto como tarea, apuesta y desafío ("hacer negocios") a individuos provistos de los medios para confrontarse con ellos. El éxito temporal, si bien es mensurable, es también un signo de elección; confirma el valor de un capital simbólico que puede ser indisociablemente el de una empresa, el de una familia o el de una línea de empresarios con sus antepasados, sus aliados, o el de un individuo capaz de probar competencias unidas a su persona.

¿Tautología? ¿Círculo? ¿La sociología se conforma sólo con afirmar que el artista es el que ama el arte, el empresario capitalista el que ama las ganancias, etc.? Tal sería el caso si nos atuviéramos a una concepción meramente descriptiva, acechada por un esencialismo más o menos sutil. Ahora bien, el principio de autonomía de los campos no significa que el análisis se detenga en una comprobación de la inconmensurabilidad de esos campos, especie de pluralismo inofensivo que podría conformar a todo el mundo. Resta por hacer una parte esencial del trabajo de análisis, y ante todo dar cuenta de la estructura interna de los campos, de sus fronteras, de sus relaciones, mediante el estudio de la formas de dependencia, de conversión y de circulación. Se debe comprender también la génesis de las creencias, establecer las predisposiciones que las anuncian, las condiciones que las hacen posibles, en suma, razonar en términos que no podrían ser los de la creencia y que a veces pueden resultar un poco "objetivistas".

Las características estructurales son esenciales para comprender las apuestas específicas y, por consiguiente, las modalidades de las creencias correspondientes a posiciones diferenciadas que se distinguen y se enfrentan sobre la cuestión misma de la definición de campo y de la manera de sobresalir. Por ejemplo, los intelectuales más dependientes de los medios no pueden esperar existir como "intelec-

tuales" sino a condición de desmentir la imagen que saben que se cierne sobre ellos, la que les refieren los intelectuales más autónomos, pertenecientes a los sectores de la vanguardia, de la erudición y de la investigación; deben entonces pretender que preservan el pundonor del intelectual en la forma de mímicas paródicas (inspiradas sobre todo en Chateaubriand y en Malraux), aun obteniendo el reconocimiento de los periodistas mismos, interesados en situarse como interlocutores y descubridores de intelectuales. Fuera de este círculo encantado, la creencia se desvanece y da paso al asombro.

EL CAPITAL DE LAS RAZONES DE EXISTIR

¿El sociólogo puede ir más lejos que comprobar hasta qué punto cada uno de los universos estudiados llega a asegurar el ajuste de las disposiciones a las posiciones, condición de la indispensable creencia, de esa *ilusión* que se apodera de los individuos y los lleva a actuar, a luchar, a buscar "ganancias" que pueden parecer irrisorias para una mirada exterior?

Ir más lejos no consiste verdaderamente en lanzarse a un registro extraño que sería el de los filósofos, donde uno se aventuraría cuando, estimando terminado el trabajo, al menos por el momento, se concede el derecho de tomar distancia desde la altura. En ningún caso las *Méditations pascaliennes* renuncian a las prudencias anteriores; el sociólogo nos habla de aquello de lo que siempre habló; habla sin olvidar la sociología, pero viéndola de otro modo. La antropología que desarrolla el libro estaba implícita en la obra ya publicada; se trataba de darle otra forma, asumiéndola pero no asumiendo ninguna otra cosa que lo que había sido propuesto en trabajos empíricos. ¿Y si Bourdieu no se hubiese impuesto a sí mismo este enfoque de explicitación legítima, quién más, filósofo o sociólogo, hubiera podido imaginarlo y realizarlo en su lugar? El hecho de que tal punto de vista, que fue llevado a adoptar, sea poco probable, corresponde en realidad a causas que no dependen simplemente de la competencia o del talento individuales, sino de la dificultad objetiva de realizar el reencuentro entre las adquisiciones teóricas de la sociología y los instrumentos teóricos poco propicios a una postura sociológica que pusiera en primer plano una lógica práctica no reductible a la teoría. Hay pocas afinidades entre la "razón escolástica" propicia a las razo-

nes puras, los fundamentos, las distinciones esenciales (primera mitad del libro), y una concepción disposicionalista que impone un descentramiento respecto del punto de vista sabio (segunda mitad). Si hay que hacer filosofía no es para agregar una teoría nueva sobre el mercado sino para llenar un lugar vacío extrayendo, tan rigurosamente como sea posible, las consecuencias de lo que había sido adelantado sobre la práctica, el tiempo, el capital, la violencia simbólica, etcétera.

Esta antropología habla de invariantes. La "teoría de la práctica" muestra que no se podría hablar de la acción a partir de las alternativas del conocimiento sabio; cuando se intenta, mediante la reflexión sociológica, situarse en el lugar de los agentes, se llega por interpósita persona, a una relación práctica con uno mismo, con los demás y con las cosas de las que no dan cuenta correctamente pares de oposición tales como sujeto/mundo, entendimiento/afectividad, razones/pasiones, razones/causas… La conducta razonable es aquella que es socialmente realista en tanto que involucra el ajuste de las posibilidades de hacer, impartidas a una posición determinada en el mundo social, con las correspondientes probabilidades objetivas de éxito; producto de la incorporación de estructuras objetivas, el *habitus* está en el principio de la competencia y de la aspiración asociada con tal competencia. Los agentes tienden a ser realistas porque sus deseos, diga lo que diga una tradición impregnada de romanticismo, son engendrados por el principio que encierra los medios de satisfacerlos. Así, hay que romper con el intelectualismo escolástico al mismo tiempo que con el atomismo, consistente en aislar a un individuo dotándolo de un entendimiento y de una sensibilidad preexistentes, que se supone entrarán en contacto con una realidad ajena. Las disposiciones están en tensión (no hay armonía infalible) con el campo que las requiere, las estimula, las justifica, les procura razones para creer, razones para pensar, y reúne a aquellos que participan en las mismas apuestas y cuyo juicio importa.

En el capital simbólico se pueden reencontrar invariantes que permiten describir todo capital; puede ser caracterizado en función de sus "unidades de medida" (condecoraciones, títulos escolares, nobiliarios…), de su modo de aprovechamiento (estima/desprecio), del tipo de sanción (ceremonias, culto/destierro…), de sus conflictos de jerarquías (padres/profetas…), de su modo de reproducción (personal/burocrático…). Pero este capital no está limitado a un campo determinado; tiene el privilegio de estar en acción en todo el univer-

so, donde realiza la transfiguración de la fuerza en sentido (sentido de las cosas y sentido de la existencia), de la arbitrariedad en valor, del poder en inteligibilidad. Poseer este capital es gozar de una forma de excelencia que, al procurar la satisfacción de ser conforme a lo que es colectivamente alabado, dispensa por eso mismo de interrogarse sobre lo que se es, sobre lo que se hace y sobre los fines últimos. El reconocimiento aporta más que los homenajes aduladores o los signos de favoritismo; convalida la creencia mantenida en un campo en cuanto al valor de las apuestas, del juego y de los jugadores, condición para estar ahí en su lugar y vivir de modo feliz y natural. La mejor estrategia de acumulación es la que procura un sentido de inversión: dadas sus condiciones de adquisición, este sentido no ha tenido necesidad de rodeos de cálculo y depende más bien de la inspiración.

Para medir bien todo lo que aporta el capital simbólico hay que relacionarse con las situaciones límite de desamparo simbólico. Una experiencia tan común como el desempleo conduce a poner en suspenso los capitales poseídos por el agente.[8] Sin embargo, la descalificación al menos provisional de la fuerza de trabajo no es experimentada mediante una apreciación de la posición ocupada en el mercado de trabajo. Puesto que incluso si este aspecto no está ausente, otros efectos remiten al desocupado a la verdad de su condición. Estar sin empleo es estar privado de esas evidencias constitutivas, inscritas en la relación con el tiempo. El ocio forzado rompe las rutinas y las certidumbres que las habitan; certidumbres de que las cosas deben hacerse según una jerarquía de prioridades, y de que las expectativas de los demás asignan plazos, al menos tácitamente. Es la estructura normal de la temporalidad la que está entonces quebrantada; el porvenir, al trastornarse, deja de ser el principio eficiente que permite organizar y repartir las ocupaciones, anticipar y prever nuevos plazos, y por consiguiente movilizar el presente con miras al cumplimiento de otros posibles. La desocupación vuelve aparente la *illusio* que estaba hasta entonces en el principio de la acción, y por esa vía tiende a volver extraños a todos los que continúan compartiéndola, al encontrarse aniquilada o comprometida la complicidad de las disposiciones y de las creencias.

Esta experiencia de un tiempo que se vuelve a la vez vacío y sobreabundante pone a prueba la identidad personal como identidad

[8] *Ibid.*, pp. 262 y ss.

socialmente reconocida. Toda situación de crisis, de jaque, al devaluar las posibilidades –ya sea en el mercado matrimonial, en el escolar o en el de trabajo–, condena a experimentar la soledad, puesto que aquellos que contaban y con los que se podía contar, compañeros, pares, colegas, resultan inaccesibles, lejanos o reacios. Pero paradójicamente es esta soledad misma la que manifiesta el poder que a través de todas esas instancias de someter a análisis detenta el mundo social. Se los olvida a veces cuando aquéllos no son invisibles ni algo oculto a descubrir. La singularidad indefinible del individuo se juega y se decide sobre una infinidad de escenas públicas, donde se juzgan, ante una infinidad de tribunales, olvidos, torpezas, pequeñas transgresiones.

El capital simbólico, medida última del valor, es lo social que posee el individuo en lo que tiene de más íntimo, esa interrogación sobre sí mismo que las religiones unen al problema de la salvación; es un capital de razones para existir.

En resumen, se podría decir que este capital cumple, en la antropología propuesta por Pierre Bourdieu, una triple función. Una función propiamente antropológica: a fin de escapar a la ausencia de razón de ser las personas deben procurarse justificaciones para existir. Pero frente a esta cuestión altamente "personal" de su justificación, tienen que vérselas no con su conciencia pura sino con miradas, con opiniones, con la consideración de los títulos, de los ritos, con ese capital que es su poder último, un poder que se apodera de la totalidad, a cuya posesión y dominio no pueden escapar. Por sus caminos propios la sociología reencuentra los asombros de los moralistas. Y no es casual puesto que, a diferencia de los cazadores que creen a sus presas, de los que habla Pascal, la tarea que ocupa a esta ciencia no es incitar a la captura sino comprender creencias no compartidas, creencias que es necesario no compartir para comprender.

La segunda función es política; dado que los mecanismos de apropiación y de distribución de este capital de justificaciones de existir contribuyen a hacer el orden social, mostrar cómo funciona y se distribuye el poder simbólico es ya un acto político. La desigualdad simbólica es tanto más radical cuanto que afecta las pulsiones, los cuerpos, los inconscientes, todo lo que vuelve a los individuos cómplices del orden del que pueden ser beneficiarios o víctimas. En consecuencia, no se puede hacer visible el orden social sin ser conducido, por eso mismo, a cuestionar a los propios agentes en lo que tienen por evidente o sagrado, y en lo que, a sus propios ojos, constituía, hasta

entonces, todo su valor. Este punto puede hacer sentir, más que otros, toda la diferencia, que no es sólo "metodológica", entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas. La diferencia se relaciona con el hecho de que una disciplina como la sociología propone un conocimiento que afecta las creencias de los agentes y, por eso, los expone a heridas simbólicas bastante radicales.

La tercera función es, de algún modo, teológica. La sociología reencuentra inevitablemente una cuestión eminentemente "especulativa", la del fundamento último del valor y del sentido. Tras haberse tomado nota del "politeísmo de los valores" que deriva de la pluralidad de los campos, y haberse adquirido una especie de distanciamiento, si no de indiferencia, respecto de cada uno de ellos, se es conducido a abordar esta cuestión trasponiéndola del cielo hacia la tierra, según una tradición que se remonta al menos a Feuerbach. La autoridad suprema habilitada para dictar las sentencias últimas existe como poder temporal en la forma del estado. Garante de recurso extremo, esta instancia última es aquella ante la cual pueden ser llevados los conflictos, la que determina el valor de los jueces y de las sentencias, la que no se puede ignorar sin condenarse a la protesta privada, tan imperceptible como impotente.

Decir, con Durkheim, que "la sociedad es Dios", no es del todo, sin embargo, una manera de remplazar a la teología por una sociología desmitificadora. Es sólo un modo de reconocer que, más allá de los juegos innumerables que considera y analiza, y que se sostienen por sí mismos, la ciencia no tiene un fundamento que revelar. El mundo social se basta a sí mismo puesto que encierra la condición última de todas las razones de existir, comprobación con la que podemos irritarnos o maravillarnos. ¿La sociología puede ser otra cosa que una ciencia apoyada en una "filosofía negativa",[9] una filosofía agnóstica y materialista que desconstruye el mundo social para revelar hasta dónde va el poder que éste tiene sobre las cosas y sobre las mentes?

[9] *Ibid.,* p. 15.

6

REALISMO Y UTOPISMO

Contrariamente a lo que pudo ser dicho o sugerido, Pierre Bourdieu no esperó a los años noventa para descubrir la política. ¿Cómo habría podido hacerlo? ¿La política no es acaso un dominio evidentemente esencial, más aún para un sociólogo que se niega a ser encerrado en un dominio especializado (educación, cultura, grupos sociales…)? Basta echar un vistazo a sus trabajos pasados, comenzando por los más viejos, para comprobar que jamás comprendió la preocupación por satisfacer las exigencias de la objetividad científica como un prejuicio de indiferencia hacia las cuestiones políticas.

Entre sus primeras investigaciones figuran las que fueron desarrolladas en la Argelia colonial sobre el trabajo y la inactividad de individuos situados en la base de la escala social. No se puede decir que fuera fácil, en ese periodo, hacer abstracción del contexto político, ya que los efectos de la violencia estaban presentes en los individuos encontrados y estudiados, para la mayoría de los campesinos expulsados de sus tierras por las transformaciones económicas de la agricultura, así como por los "acontecimientos" y por una política deliberada de reagrupamiento aplicada por el ejército francés. La postura sociológica tenía entonces algo de actual y de inactual a la vez; suponía, por una parte, interesarse en la miseria, históricamente condicionada, de las víctimas, y por otra, mantenerse a distancia de las urgencias y de los discursos que competían por la definición política de la realidad. Para establecer una relación de conocimiento y de comprensión el análisis debía tratar de no elegir entre los discursos políticamente constituidos, puesto que los que se expresaban en nombre de los colonizados tenían curiosamente en común con sus adversarios –lo que ocurrió después lo demostró– la propensión a ignorar o a desdeñar formas de desamparo poco acordes con visiones edificantes de la historia. Hablar de estos individuos ideológicamente poco presentables era, en sí, una manera de hacerlos existir, de rehabilitarlos, al mostrar la lógica inmanente a su relación con el trabajo, con el tiempo, con la acción colectiva. Además, la reflexividad suscitada por la confrontación entre el subproletario y el proletario recubría

una confrontación entre dos formas del espacio social simbolizadas por Argelia y por Francia, lo que conducía a plantear la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad del trabajo de movilización colectiva. Es decir que el trabajo científico tenía implicaciones políticas, pero éstas sólo podían ser develadas y manifestadas a favor de una duda radical sobre el valor de los discursos expresamente reconocidos como políticos.

Los trabajos ulteriores versaron sobre los estudiantes. Por supuesto, la población, las condiciones de indagación y los problemas planteados eran diferentes. Sin embargo, la investigación revelaba una misma desconfianza hacia visiones ideológico-políticas opuestas que tenían en común lo que mantenían en silencio. En el caso presente, el origen social de los estudiantes y, más aún, las probabilidades diferenciales de éxito según las disciplinas y los escalafones profesionales, constituían datos extremadamente nuevos e instructivos. Se proponía un análisis de los modos de excelencia cultural a través de la figura del estudiante de letras; éste parecía el que mejor correspondía a lo que supone y favorece la escuela: una relación con el mundo y con el tiempo liberada de la urgencia, dedicada a las distracciones, a la cultura libre, "personal" (este estudiante era el padre, o el hijo, del intelectual que será descrito más tarde). En una época en que el progresismo político y sindical consistía en poner de relieve sólo las desigualdades económicas para dar cuenta de las desigualdades de éxito en la escuela, un análisis de las diferencias sociales con base en las relaciones diferenciales con la lengua y con la cultura no podía sino suscitar, entre todos aquellos que reclamaban la "democratización" sin llevar más lejos el conocimiento lúcido de los obstáculos, una especie de malestar o, en el mejor de los casos, una comprensión superficial que dejaba creer que se trataba de luchar contra el elitismo, los privilegios, etc. Puesto que tal análisis de las desigualdades de la cultura y de las desigualdades ante la cultura volvía a cuestionar los presupuestos más comunes compartidos sobre el universo escolar y cultural, el hecho de asociarlas con la producción de desigualdades hasta entonces pensadas en el orden de las magnitudes temporales, el único donde la superioridad burguesa puede ser concebida sin ofensa al pundonor intelectual, imponía una verdadera conversión de la mirada.[1] Se era conducido a admitir que

[1] Se puede reconocer una preocupación de este tipo en autores como Edmond Goblot y Maurice Halbwachs. Pero su enfoque, además de que no es siempre muy sistemático, no está enteramente libre de cierto etnocentrismo docto y cultural.

las oposiciones sociales se reproducen mediante la complicidad no deliberada de la persona, del cuerpo, del lenguaje…, que tales términos eran socialmente clasificables y clasificados y, por consiguiente, que los bienes culturales, bienes detentados en primer lugar por los "herederos", por los agentes del sistema escolar, por los intelectuales, demandaban ser aprehendidos bajo la relación de sus "funciones sociales". El estudio del sistema escolar, conquistado contra las abstracciones de "teóricos" que disponían de "aparatos" e "ideologías", al mismo tiempo que contra el apoliticismo paradójico del militante, suministraba pues una ilustración de una práctica de la investigación a la vez autónoma y capaz de instruir y de ayudar, en circunstancias propicias, a una acción de reforma.

LA NUEVA DEFINICIÓN DEL INTELECTUAL

No sería difícil prolongar el análisis y mostrar, mediante trabajos ulteriores, hasta qué punto la ciencia habla ahí de política, pero asignándose por programa reconsiderar sensiblemente las definiciones dominantes de la política, así como comprender en qué sentido hay política bajo formas en que es irreconocible. Bourdieu ha buscado escapar a la alternativa de la ciencia neutra y de la ideología política proponiendo una vía original que toma al orden social como objeto de un análisis riguroso, liberado de las limitaciones de los puntos de vista políticamente constituidos.

Esta vía aparecía como la única salida razonable a los dilemas reencontrados, cuando no suscitados, por la intervención práctica y teórica de los intelectuales en la vida política. Después de décadas marcadas por las concepciones del compromiso, parecía cada vez más difícil asumir modelos intelectuales que se habían vuelto poco convincentes por muchos motivos, y especialmente en lo relativo a la cuestión de las relaciones entre las tomas de posición propiamente intelectuales y las tomas de posición políticas. Baste pensar en el caso ejemplar de Sartre como encarnación de la figura del intelectual total; el filósofo tenía la ambición de estar presente en todos los frentes, pero como sólo disponía de las armas de la especulación filosófica, era llevado a teorizar, a "totalizar" de modo imprudente y, para intervenir en terrenos que escapaban a su competencia, a realizar una suerte de delegación tácita en aquellos que parecían disponer de una

autoridad específica, al riesgo de remitirse, por un efecto de alodoxia filosófica, a teóricos ensayistas, militantes, periodistas, etc. Por eso mismo la distancia entre el gran intelectual y el estado de la investigación en las disciplinas positivas no podía sino acentuarse y volverse patente. Hubo que inventar, en el curso de los años sesenta y setenta, otro modelo, bautizado por Michel Foucault con el término de "intelectual específico". Tal intelectual asume, a su manera, la herencia del intelectual autónomo, capaz de transgredir las censuras impuestas por los poderes de todo tipo, pero no lo hace en nombre de las exigencias y presentimientos de su conciencia de hombre libre. Interviene para decir públicamente lo que su saber lo autoriza a afirmar con conocimiento de causa y, al asumir las consecuencias de la división del trabajo intelectual, se atiene, en lo posible, a dominios limitados. La dispersión inevitable de las competencias efectivas hace que el intelectual no pueda existir más que como una persona moral, el intelectual colectivo, que obliga a renunciar a las imágenes heroicas y narcisistas, en provecho de una ganancia de crédito y de eficacia. Se trata, en cierto sentido, de una idea reguladora capaz de permitir una movilización autónoma y racional.[2]

Sin embargo esta movilización choca, en la realidad, con obstáculos múltiples: autocensuras de intelectuales reticentes frente a un escenario exterior, cuyo funcionamiento en gran parte se les escapa; divergencias en la percepción de la urgencia, en la definición de las apuestas; individualismos y susceptibilidades diversas; confusión sobre las jerarquías internas, engendrada por las usurpaciones de la etiqueta de intelectual, esencialmente desarrolladas en los medios… Fuera de sus escritos, Bourdieu actuó, tanto como pudo, con miras a promover un trabajo colectivo de los intelectuales sobre un pequeño número de objetivos comunes. Se puede mencionar especialmente la revista *Liber*, que después de algunas peripecias llegó a ser un suplemento de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, que se esforzaba no ya en reunir "nombres" –lo que no le impedía hacerlo– sino en acumular la experiencia y las aptitudes de intelectuales franceses y extranjeros para aportar una respuesta esclarecida y coherente a las censuras intelectuales, a veces invisibles, impuestas a la producción cultural por el mercado, la prensa, la edición. Pero, fuera de esos ejemplos, es cierto que el esfuerzo por transformar la concep-

[2] Gérard Mauger, "L'engagement sociologique", *Critique,* núms. 579-580, agosto-septiembre de 1995, pp. 674-676.

ción del papel público del intelectual supone un trabajo de largo aliento. Los medios quieren los grandes nombres, los buscan, sin perjuicio de reprocharles su visibilidad… mediática. Así, Bourdieu pudo a la vez referirse al modelo del intelectual colectivo, y no dudar, en ciertas ocasiones (diciembre de 1995), en ocupar una posición de portavoz que se había convertido en la única (es un hecho) que se podía asumir.

Si bien la política ha estado siempre presente en la manera en que Bourdieu comprendió el trabajo científico (di algunas referencias, volveré más en detalle sobre el contenido), lo que ha cambiado en tres décadas es la modalidad de la intervención en el espacio público, que no se podría abstraer de sus condiciones de ejercicio. Para dar cuenta de tales transformaciones sería necesario, por una parte, emprender el estudio –para el cual Bourdieu nos ofrece los instrumentos– de las transformaciones de su posición en el campo científico, comprendida a su vez en su relación con el campo intelectual, y con sus transformaciones. Lo que está en tela de juicio no es un individuo sino la relación entre sistemas de relaciones, sometidos a una lógica y a una temporalidad propias, contando, de un lado, con las oportunidades contenidas en el espacio de posibles intelectuales, y del otro con las cartas detentadas por los agentes singulares.[3] Hay ahí materia para muchos estudios futuros, y es por eso que habrá que conformarse aquí con algunas sugerencias.

Entre los dos momentos de la trayectoria de Bourdieu considerados a treinta años de distancia[4] lo que ha cambiado es a la vez el estado del campo, que rige la naturaleza y la jerarquía de los problemas por tratar, y la posición ocupada en las jerarquías intelectuales, es decir, se han transformado a la vez las posibilidades y el poder de actuar sobre ellas. Así, a fines de los años sesenta, las expectativas intelectuales eran poco propicias para un enfoque científico que acumulara los inconvenientes de un "positivismo" austero con los de una reflexividad intelectual generadora de desencanto. En esa época Bourdieu pa-

[3] Se trata pues, a diferencia de ciertos adversarios declarados de Bourdieu, de evitar recurrir a un método psicologizante, lo que resulta al menos bastante elemental. La fascinación que traiciona el encarnizamiento en la denuncia se expresa, bastante paradójicamente para los "sociólogos", en una psicología suspicaz y mezquina, cuyos resultados son establecidos por anticipado (gusto por el "poder", la gloria, los medios, etcétera).

[4] Tomo estos puntos de referencia por comodidad, pero es obvio que un análisis más detallado debería considerar los periodos intermedios, los años setenta y ochenta.

recía ocuparse, no de teoría, sino de temas puramente empíricos: la escuela, la cultura, los escritores. El estudio sociológico del funcionamiento de la escuela y de sus herederos conducía a objetivar, si no a superar, los modelos dominantes de excelencia intelectual. Los primeros trabajos sobre el campo intelectual mostraban que ese campo debía ser pensado en el seno de lo que se denominaba ya el "campo del poder", y que era necesario distinguir las formas de cuestionamiento (o contestatarias) contra los dominantes según que, ya fuese que provinieran del exterior o del interior del campo de poder, fueran acciones políticas de transformación de la realidad surgidas de los dominados o, por el contrario, operaciones simbólicas de negación de lo real surgidas de fracciones dominadas en el seno de los dominantes. La sociología del campo intelectual era, en última instancia, una manera de constituir en problema la radicalidad que se arrogaban los autores, en general con los recursos casi exclusivos de su capital filosófico. Para el representante de una disciplina dominada, como la sociología, pero que no por ello tenía ambiciones menos elevadas para ella, la urgencia no era aportar su concurso militante a los combates progresistas contra el capitalismo y el imperialismo, asegurados por el concurso de muchas otras fuerzas, sino garantizar y reforzar el crédito científico de su empresa. La elección para el Collège de France (1981) fue una de las etapas de esa marcha.

Progresivamente la notoriedad de Bourdieu se extendió más allá del círculo de los especialistas y de los investigadores. Pero mientras tanto el paisaje, bien fuese el intelectual o el político, no fue ya el mismo. En el curso de los años noventa, toda clase de transformaciones, comenzando por las del espacio de las representaciones políticas, contribuyeron a modificar sensiblemente la manera de concebir las urgencias, de plantear los problemas, de considerar una línea intelectual; toda la relación con el espacio público debió ser redefinida. Se puede intentar, muy brevemente, evocar esta nueva coyuntura. A diferencia de periodos anteriores, la posición de intelectual autónomo en lucha contra los poderes había sido debilitada (deceso de Foucault en 1984) o abandonada por postulantes eventuales. Es que, en efecto, se había constituido una nueva alternativa frente a esta antigua tradición bajo el doble efecto de la crisis de la universidad y de la influencia creciente de los medios. La degradación del sistema universitario, al confundir las señales y favorecer la anomia intelectual, tuvo por efecto alentar las aspiraciones de una multitud de candidatos intelectuales instalados en las fronteras del campo, cuyas pro-

ducciones, saludadas por periodistas con trayectorias a menudo próximas, combinaban la aversión antiintelectualista hacia la ciencia (totalizante, totalitaria, determinista) y el placer de encarnar un modelo nuevo, libre de censuras y de clasificaciones, que los hacían aullar como lobos cuando se las recordaban. Intelectuales de nuevo tipo –mezcla de periodista, experto y filósofo–, que contaban entre ellos a ex izquierdistas arrepentidos, cuestionaban abiertamente el modelo de intelectual crítico, cuyo momento consideraban que ya había pasado, y que, con el "fin de la historia" simbolizado por la caída del muro de Berlín, no tendría ya, según ellos, ninguna justificación. En lugar de proponer arbitrariamente "utopías" (que terminaban en el "totalitarismo" y el "Gulag"), en adelante los presuntos intelectuales fueron invitados a comprender y hacer que todos amaran el curso de las cosas, cuyos dos pilares son el mercado y la democracia, al que sería necesario, según algunos, completar con la autodisciplina de la moralidad cívica. Se esforzaron por agregar dimensiones "culturales" y "sociales" al liberalismo, que se convierte así en un liberalismo eficaz e invisible, administrado bajo anestesia. Estos intelectuales asumen lo que, hasta entonces, parecía inconcebible e inadmisible a muchos: la cooperación orgánica con los poderes de todo tipo, políticos, económicos, mediáticos, a los cuales procuran consejos (informes sabios), aportes "teóricos" sobre los "desafíos" y las "mutaciones", una propaganda cultural. Al mismo tiempo los partidos de izquierda –cuyos principios oficiales habían quedado en un estado lastimoso como consecuencia de una serie de malas experiencias (como el doble septenio de Mitterrand, la conversión al realismo económico, etc.)–, estaban cada vez menos en condiciones de cumplir su función tradicional de resistencia ideológica. Sometidos a la influencia creciente de la cultura económico-política de los expertos, teóricos y voceros eran conducidos a repudiar, a veces no sin cinismo, modelos intelectuales que molestaban su acción de "reforma".

En el nuevo estado del campo el intelectual no tiene ya la opción entre las luchas internas requeridas por la defensa de los valores de autonomía y las luchas externas sobre el terreno denominado "político", en tanto las mismas tienden a significarse las unas por las otras. Su intervención en el espacio público sólo puede ser a la vez "corporativista" y universalista, puesto que se trata de preservar un capital intelectual tan incuestionable como sea posible para hacer entender públicamente, y sin demasiado parasitismo, ideas socialmente importantes e intelectualmente fundadas. Pierre Bourdieu no es, por supuesto,

el único intelectual que tiene cosas que decir a lo que se conoce como la opinión pública. Pero es inevitable que, en una lógica de movilización, se asigne el estatus de vocero al individuo que, en un grupo, puede parecer el más eminente.[5] En una coyuntura de inquietud y de lucha como la de diciembre de 1995, poco después de la aparición de *La misère du monde*, ¿era concebible que con todos sus análisis del sufrimiento social y de patologías específicas (políticas, intelectuales, periodísticas), Bourdieu rechazara un papel que todos lo invitaban a asumir? Se podría demostrar que lo que pudo decir jamás fue infiel a sus propias concepciones relativas al trabajo científico, sus funciones sociales y políticas, la función del intelectual auténtico. Tales concepciones pueden ser criticadas, pero a condición de conocerlas y de no conformarse con clichés para revistas de actualidad.

En diciembre de 1995 Pierre Bourdieu tomó posición públicamente en favor del "movimiento social", de los huelguistas del sector público, al punto de convertirse, frente al plan Juppé (de reforma de la seguridad social), en la principal figura intelectual de la resistencia. En cuanto al primer ministro, podía contar con el apoyo de expertos, de periodistas, de teóricos que colaboraban en revistas e, incluso, de filósofos… Poco después, en 1996, Bourdieu publicaba un libro sobre la televisión, primer título de la colección Raisons d'Agir, [Razones de Actuar] concebida y dirigida por él, y que tenía la característica de funcionar fuera de los circuitos editoriales existentes. Estos libros, que se dirigen a combinar ciencia y militancia, son breves, concisos, y se venden a un precio módico, condición de una difusión amplia. Pero el éxito de la colección, comprobado en el curso de 1998, fue considerable, pese a la ausencia de un soporte mediático, hasta el punto de sorprender o irritar a los profesionales de los medios y del sector editorial.

Tales son los ejemplos de las intervenciones recientes del sociólogo fuera del campo científico. Lo menos que se puede decir es que suscitaron reacciones vivas, incluso francamente ruidosas, y desproporcionadas respecto a reacciones precedentes ante libros y hasta tomas de posición públicas. Con motivo del periodo de reinicio del año escolar, en el otoño de 1998, una campaña de prensa situó a Bourdieu, como se suele decir, "bajo los focos de la actualidad".[6] De

[5] Reconocer este hecho no implica sin embargo la necesidad de adherirse a las tesis teóricas de este intelectual (lo mismo que antes ocurría en los casos de Sartre o de Foucault).

[6] El estudio de la prensa dirá en qué aspecto en ese caso habrá sido "el cuarto poder", y hasta qué punto el "intelectual más poderoso de Francia" (según un semana-

creer a la mayoría de los autores de artículos, o de los invitados a "debates" en la radio o la televisión, este profesor del Colegio de Francia se habría lanzado al terreno político para satisfacer pulsiones personales o profesionales. Aprovechando su notoriedad ("mediática", dicen algunos), sin titubear en recurrir a los métodos del "terrorismo", servido por una vasta "red", pese a sus afirmaciones, no habría hecho sino actuar como hombre de partido o de "secta". Pero esta acción pública del sociólogo no sólo sería políticamente discutible al perpetuar una "ideología" ya "arcaica" y "utópica" en un mundo enfrentado a "desafíos" y a "mutaciones sin precedentes", sino que además, agregan algunos más audaces, conduciría a interrogarse sobre la solidez de las adquisiciones científicas de su obra. Vuelco paradójico: el intelectual que llevó lo más lejos posible la reflexividad sobre el campo, y quizá el más vigilante sobre los usos y límites del conocimiento, es presentado como autoritario, cientificista, etcétera.

He aquí el debate "Bourdieu y la política" reducido a sus argumentos esenciales. Se puede reconocer en él ese arsenal relativamente antiguo de descalificación del intelectual que precisamente se usó cuando, a finales del siglo XIX, se constituía esta nueva figura social. No son burgueses en general sino individuos, próximos a ellos en el seno del universo cultural (novelistas mundanos, académicos…), los que denuncian a aquellos a los que comienzan a llamar, no sin animosidad, "intelectuales"; portadores de la definición burguesa de la excelencia cultural, esos pequeños productores libres se sentían amenazados por los progresos de la división del trabajo, una de cuyas manifestaciones era la sociología universitaria. No es muy sorprendente, pues, que se puedan reconocer ciertas invariantes en los ataques contra un sociólogo que se inscribe en la línea de los intelectuales. En un trabajo anterior[7] pude mostrar especialmente que la descalificación del intelectual tenía un doble aspecto; uno intelectual –el intelectual no tiene otro pensamiento que el pensamiento "abstracto" que debe a la ciencia, a la escuela (y a la Escuela con mayúscula, como institución de la sociedad y del estado)– en oposición al artista inspirado, que tiene la sensibilidad, el sentido de lo singular, del matiz. Y un aspecto político: el intelectual se mezcla en lo que no le atañe; habitado por un apetito de poder, querría ver reinar a los

rio) ha logrado sofocar todas las críticas contra él, o tal vez –¿quién lo sabe?–, ha buscado suscitarlas para que se hable de él.

[7] L. Pinto, "La vocation de l'universel. La formation de la représentation de l'intellectuel vers 1900", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1984/55.

sabios. La universalidad reivindicada por él no podría ser más que una doble usurpación que disimula pretensiones exorbitantes.

No es cuestión aquí de aportar una contribución de ningún tipo, ni respuestas a los ataques, ni un análisis sociológico, por lo demás indispensable, de las escisiones ideológicas, políticas e intelectuales subyacentes. El propósito es, más bien, clarificar las expectativas intelectuales de las tomas de posición de Bourdieu tratando de precisar su concepción de las relaciones entre la ciencia y la política. Para ello hay que llegar a desenredar una serie de cuestiones. Un análisis científico del mundo social, ¿permite proponer una concepción de la política que no se conforme con retomar por su cuenta las categorías nativas salidas del campo político?; ¿deja tal análisis un lugar para la acción de transformación?; ¿sugiere otro modo de "hacer política"?; ¿hasta qué punto se puede escapar a la arbitrariedad de las tomas de posición "subjetivas" o meramente partidarias?; ¿hay que considerar a la ciencia como socialmente "neutral", desprovista de presupuestos normativos?; ¿por qué razón un sociólogo puede hoy decirse parte de una tradición como la intelectual ilustrada por Zola, Sartre y otros?; ¿tal tradición no está históricamente datada, ligada a una especificidad "francesa"?

RAZÓN E HISTORIA

A partir de todo lo dicho en los capítulos anteriores sobre la naturaleza de la teoría sociológica, es fácil comprender que la visión científica del mundo social propuesta por la sociología pueda defraudar las expectativas de salvación social que en general se vinculan a la religión o a la política. En efecto, el sociólogo no tiene, a la manera del profeta, un mensaje total para interpretar el sentido de la existencia y del mundo. Se prohíbe a sí mismo la facilidad consistente en poner en un primer plano una ley inmanente que haga advenir en lo real, en virtud de la necesidad de las cosas, el cumplimiento de una verdad metafísica o las promesas de una parusía. Ni siquiera puede proponer una fórmula para designar de modo sintético la esencia de la época (según el detestable modelo de "la era de…", "una sociedad de…").

La visión científica, que podrá parecer un poco fría a los que constantemente buscan por todas partes el calor de las conciencias dialo-

gantes, no está dirigida ni a agradar ni a brindar una visión edificante. ¿Podría ser de otro modo? Bourdieu intenta ser consecuente en su enfoque sociológico, fundado en un estilo reflexivo y en una crítica de las ilusiones mitológicas y proféticas. Se puede trabajar metódicamente sobre sistemas de posiciones cuyas características principales se conocen, puesto que es posible, a partir de ahí, aprehender aspectos tan decisivos como las disposiciones de aquellos que están llamados a ocupar esas posiciones, así como las condiciones de reproducción de tales sistemas. Pero no es posible sino prohibirse también el recurso a fuerzas ocultas que actúan a distancia, animando con un movimiento único a una sociedad, a una época..., así como esa otra forma de dimisión intelectual consistente en afirmar que el mundo social se habría liberado del reino de la naturaleza y del determinismo para entrar en el reino de la gracia y de la libertad, convirtiéndose el sociólogo en el esclarecedor de una voluntad colectiva y lúcida de "cambio". Frente a estas derivas de la empatía social se debe recordar la regla durkheimiana concerniente a la prioridad analítica de las estructuras sobre las representaciones, sobre los sentimientos, sobre los valores, ilustrada por preceptos del tipo siguiente: "la familia explica los sentimientos familiares y no a la inversa" (sin duda se podría complicar la fórmula, pero no invalidarla totalmente). No se trata de decir ni que las estructuras se reproducen ciegamente, ni que los agentes no hacen más que servir a las funciones sociales de reproducción; se afirma que el funcionamiento de un campo, punto de partida del análisis, descansa sobre clasificaciones y jerarquías que favorecen indisociablemente valores, cualidades, y los agentes mejor ajustados a tales valores y portadores de esas cualidades. Los campos, en el seno de los cuales se dejan describir la mayoría de las prácticas, se caracterizan por propiedades generales que conciernen a espacios tan distintos como el campo científico, el campo de la alta costura y el campo de la prensa; tienen una configuración derivada de su grado de autonomía y de diferenciación, del número de las posiciones, de la naturaleza de las relaciones entre tales posiciones, y son afectados por efectos morfológicos (crecimiento, disminución, distribución de los efectivos, "ciclo de vida" en el campo, atascos...), así como son la sede de luchas por la apropiación de la especie de capital que está en curso ahí, por la delimitación de las fronteras y por el control de los efectivos. Las luchas pasadas dan cuenta de las tendencias inscritas, en un momento dado, en el funcionamiento del campo, pero nada permite plantear, a la manera hegeliana, una ley uni-

versal de progreso de la libertad y de irreversibilidad del progreso. Según los casos, el estado de un campo puede ser propicio al mantenimiento de un orden que beneficia a un pequeño número de posiciones, apuntando exclusivamente a su perpetuación, o bien, por el contrario, a un recuestionamiento de las jerarquías hasta entonces indiscutidas, a un avance en la reflexividad colectiva, en el conocimiento, etcétera.

En una observación incidental con motivo de una respuesta a una pregunta sobre las relaciones entre campo y clases, Bourdieu fue llevado a explicitar a qué se asemeja la imagen total de lo que puede proponerse acerca del mundo social: "Cada vez más [...], veo el mundo social como un móvil de Calder, donde hay especies de pequeños universos que se balancean unos respecto a los otros en un espacio de varias dimensiones."[8] Las placas del móvil están enlazadas entre sí por un eje con ramificaciones y empalmes, o simplemente por un hilo más tenue, y si bien se agitan simultáneamente tras un desequilibrio producido en un solo punto del conjunto, ese movimiento tiene, sobre cada una de ellas, efectos diferentes, derivados de su posición, de su forma, de su peso, etc. Notemos que, para corresponder mejor al "modelo" sociológico, el móvil debería incluir otras posibilidades operatorias: el cambio de volumen y de densidad de una placa determinada, su descomposición en una multiplicidad de subplacas,[9] el cambio del número de placas... Sin olvidar el contexto oral de comunicación, de esta declaración se pueden deducir varias sugerencias. El móvil no está organizado por la unidad de una intención o de un sentido; la única totalización posible es el conocimiento científico de la totalidad de los puntos, y no una conciencia develadora de los fines últimos. No se puede reducir un "pequeño universo" a otro. Cada uno de ellos, incluso el más "pequeño", impone sus juegos, sus apuestas, sus creencias, y todos funcionan en virtud de una lógica interna que no está al servicio de ningún proyecto. En segundo lugar, las relaciones entre estos universos, describibles en un espacio de varias dimensiones, son "mecánicas" (acciones, interacciones...) o estructurales (orden, posición, homología...); que no se espere de la sociología una filosofía de la historia.[10]

[8] Véase "Questions à Pierre Bourdieu", en G. Mauger y L. Pinto, *Lire les sciences sociales, 1989-1992,* vol. 1, París, Belin, 1994, p. 323.

[9] Leibniz nos invitaba a ver cada gota de agua como un estanque.

[10] Ciertos comentaristas pueden tomar nota de esta intención teórica aun dudando de que la ciencia social haya llegado a liberarse de toda perspectiva del tipo de la "filosofía de la historia". Para un análisis de este tipo, véase Catherine Colliot-Thélène,

El realismo consiste en tomar nota de los movimientos (cambio o conservación de las posiciones relativas, estados críticos de desequilibrio) que afectan a ese gigantesco móvil. El mundo social, sugerido por la obra de Calder a mil leguas de la imaginería hegeliana del diálogo entre el filósofo y el Espíritu del mundo, puede ser visto como una configuración movediza y reglada por una multiplicidad de escenas donde se desarrollan acciones, estrategias o luchas, y cuya fragmentación no permite plantear un punto de vista totalizante que unifique todos los puntos de vista parciales. Hay, pues, que estudiar cada placa por sí misma, intentando determinar cómo las divisiones internas entre posiciones, en particular entre las de los dominantes predispuestos a la ortodoxia y las de los aspirantes que introducen la heterodoxia, contribuyen a la reproducción de una placa o a su transformación reglamentada. Pero también hay que admitir que entre esos espacios puedan existir posibilidades de circulación, de pasaje, de reconversión, cuyos grados puedan, por lo demás, ser especificados. En efecto, para perpetuar o mejorar su posición relativa, agentes o grupos pueden diversificar los espacios donde están presentes, agregando por ejemplo el campo escolar al campo económico cuando buscan adquirir diplomas, además de bienes raíces, inmobiliarios y financieros; sus estrategias de reproducción, que agitan los espacios involucrados y las relaciones entre los mismos, son una mediación esencial para comprender las modificaciones en la estructura global de ese móvil que es el espacio social. Pero la necesidad de captar la forma de la totalidad no es contradictoria con la idea preconcebida de considerar los movimientos a partir de los puntos de vista parciales que tienen los agentes, puesto que si las estrategias individuales y colectivas tienen efectos que se propagan sobre el conjunto del sistema, en ningún caso podría decirse que tales efectos son reductibles a un proyecto intencional.

¿Debemos llegar a la conclusión de que las relaciones de fuerza puestas en evidencia entre agentes, grupos, campos, son el horizonte insuperable de todo análisis y, que, en consecuencia, la visión sociológica es indisociable de una concepción relativista, que consiste en tomar nota de la pluralidad de los puntos de vista, sin confrontarlos con una norma exterior? También sobre este asunto Bourdieu se ha visto conducido a rechazar la alternativa subyacente: o la razón o la historia; o la necesidad de la norma o la contingencia del hecho.

“La sociologie réflexive, l’anthropologie, l’histoire”, *Critique*, núms. 579-580, agosto-septiembre de 1995, pp. 631-645.

Lo universal y el universalismo deben ser considerados como productos contingentes y condicionales de la historia, de una historia empíricamente examinable, y no como valores trascendentes que caen en este bajo mundo por efecto de una gracia misteriosa.[11] Hay que decir simultáneamente que todo campo, como lugar de competencia por apuestas específicas, posee un cierto número de invariantes notables, y que la posibilidad de sustraerse a la lógica de la mera competencia existe bajo ciertas condiciones. El grado en que los agentes sirven intereses que no puedan deducirse de su posición exclusiva varía. Cuando las apuestas son tales que –como en el caso del campo científico– no se puede participar en el juego más que usando recursos determinados que imponen el rodeo de un control colectivo bajo la forma de censura pública, de crítica argumentada, de memoria instruida y criticada, los agentes están dispuestos a lo universal tanto por su propio *ethos* como por los mecanismos impersonales de funcionamiento del campo. Al luchar por hacer existir y hacer reconocer una posición en el campo, los agentes son atrapados por la *illusio* del campo, por todo lo que ella impone como paradigmas, programas de trabajo, debates…, y por su creencia, aspecto capital de su competencia específica, aquello por lo cual la pertenencia al campo se ha vuelto posible y se manifiesta. Ardid de la razón: la pasión de demostrar, de convencer, de refutar y de vencer, en suma, la pasión de tener razón, es aquello por lo cual la razón puede progresar, en virtud de un proceso inmanente de competencia que no tiene nada de una Providencia hegeliana. Así, la disposición a lo universal no es contradictoria con las estrategias que supone todo campo; si, en ciertos universos, esta disposición parece poco probable, puesto que la búsqueda deliberada y sistemática de la ganancia forma parte del juego, en otros universos, por el contrario, es a la vez un presupuesto y un efecto. La disposición a lo universal es una variable que permite situar los campos unos respecto de los otros y, en el seno de un campo determinado, las posiciones y los agentes que las ocupan también unos respecto de los otros.[12]

La razón, producto histórico, es una apuesta que depende, en gran parte, de la acción de fuerzas sociales. Como lo hace a menudo con las alternativas conceptuales, Bourdieu muestra que la alternativa entre las diversas especies de intereses, intereses temporales e in-

[11] *Réponses*, p. 162; *Méditations*, pp. 111 y ss.

[12] *Méditations*, p. 130.

tereses espirituales, no es una alternativa teórica que la sociología debiera zanjar para estar de acuerdo con los universalistas o con los cínicos, sino que se trata de una tensión en la realidad misma. Así, una de las enseñanzas principales sobre los universitarios presentadas en *Homo academicus* había sido la imposibilidad de someter al conjunto del grupo a criterios formales idénticos (notoriedad, poder institucional, competencia científica…). Todo criterio involucra una representación que sólo puede ser situada en una región determinada del espacio considerado. Al ignorarla se corre el riesgo de proyectar a una parte de la población sobre las jerarquías impuestas por otras. En este caso se corre el riesgo de imponer, en detrimento del otro, una jerarquía fundada sobre la autoridad propiamente intelectual o bien una jerarquía fundada sobre el poder de la institución, y por lo tanto uno se arriesga a dejar de comprender adecuadamente (simplifico) las diferencias bastante profundas entre estrategias orientadas hacia la investigación, hacia la acumulación del saber, y estrategias orientadas hacia el reconocimiento de la institución, hacia los títulos, hacia la "carrera", en el sentido, si se quiere, noble del término. Al estar los campos divididos por oposiciones que ponen en juego sus límites y su definición, se deriva de ello que la parte de universalidad que encierran o producen está unida a una historia, es histórica. No hay ahí ni fatalidad de lo peor ni teleología de lo mejor. El campo científico puede experimentar regresiones; por ejemplo, en Francia, las adquisiciones del durkheimismo han sido, en primera instancia, vueltas rutinarias, y después olvidadas o negadas, cuando en la posguerra se impuso una visión antiteoricista que valorizaba el trabajo sobre el terreno sin equipamiento intelectual pesado;[13] en Alemania, en la misma época, el empirismo de importación, estadunidense suplantó una tradición sociológica, la de Max Weber, Sombart, Troeltsch, Elias, marcada por la consideración de la perspectiva histórica. El campo periodístico, a la inversa, no está condenado a la fatalidad de una búsqueda de ganancia, de lo sensacional y del efecto de "debate"; pueden existir ciertas posiciones propicias a la investigación, al reportaje, a un trabajo profesional que muchos sociólogos podrían envidiar.[14]

[13] J. Heilbron, "Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940", *Revue Française de Sociologie,* vol. XXVI, núm. 2, abril-junio de 1985.

[14] El término "periodístico" o "mediático" tiende a funcionar, en la lógica de la polémica, como un estigma. Sin negar que Bourdieu pueda a veces, como todo el mundo, utilizarlo de esa manera, estos términos, así como otros (intelectual, filósofo…),

Si bien los juegos son relativamente abiertos (dentro de los límites de las coacciones estructurales señaladas), es posible y sin duda indispensable programar en ciertos universos, como los campos intelectual y científico, una política razonable de la razón. Lo que Bourdieu sugirió bajo la expresión algo abrupta de "*Realpolitik* de la razón" (habría podido elegir un término jurídico más felizmente kantiano) no es un eslogan cínico. Es la consecuencia práctica directa de una concepción que pone en primer plano la historicidad radical de la razón. Esta política, que tiene por finalidad preservar las exigencias de la autonomía intelectual, es realista sin ser inmoral, puesto que se esfuerza por tomar en cuenta el espacio de las posibilidades y, en consecuencia, por introducir consideraciones de oportunidad y urgencia en universos que los hábitos escolásticos han llevado a concebir bajo el reino de la gratuidad, del ocio y de la libre meditación. Por supuesto, el sociólogo se apoya sobre las adquisiciones filosóficas y científicas –comenzando por una moral de la reflexividad– que querría creer definitivas, pero que, al estar expuestas a fuerzas contrarias, son siempre algo que debe redefinirse concretamente en una coyuntura dada.

EL ORDEN DEL MUNDO

La visión sociológica no plantea la ley de hierro de la "reproducción". Esta palabra, a menudo empleada por Bourdieu, incluso en el título de un libro, da miedo porque despierta el recuerdo de metáforas biológicas o mecánicas; se piensa en algo así como una secuencia repetida indefinidamente, mientras que el uso de la palabra es mucho más flexible y amplio, y no apunta más que a favorecer el reconocimiento de las invariantes bajo la forma de propiedades o de relaciones recurrentes. Por ejemplo, entre clases y clasificaciones, entre clasificaciones (sociales y escolares, escolares y sabias, sociales y sabias…), es posible identificar, como lo hacen los etnólogos en su terreno, homologías estructurales, y plantear la hipótesis de que, por su sola existencia, tienen una forma específica de eficacia, además de causalidad. Cuando una estructura como la oposición masculino/fe-

son empleados en la lógica del tipo-ideal y sirven para manifestar, a través de casos extremos, las tendencias inmanentes de un campo que se cierra sobre sus propias apuestas y creencias.

menino existe a la vez en el cuerpo, en las mentes, en el lenguaje, en el derecho, ¿cómo no admitir que cada momento aislado por el análisis contribuye a darle toda su fuerza social? La replicación de una invariante admite, como caso particular, y sin reducirse a él, una dimensión temporal; lo que se denomina reproducción de un grupo o de una institución, de modo estenográfico y a riesgo de caer en una ilusión sustancialista, designa ante todo la reproducción de condiciones sociales de posibilidad inscritas en el presente. Por el solo hecho de ser lo que es y de estar dotado de disposiciones a ser lo que es, el miembro de un grupo o de una institución tiende a excluir como imposible e impensable otras posibilidades que las que lo han vuelto posible, posible tal como es. El trabajo metódico o difuso de integración (doméstica, religiosa, profesional) produce individuos que se ven dotados de propiedades objetivas y subjetivas que ellos mismos son los más dispuestos a perpetuar sin buscar necesariamente tal perpetuación. La reproducción supone la circularidad, la afinidad[15] de las condiciones objetivas y de las disposiciones subjetivas.

A riesgo de parecer que cultivamos una paradoja, se puede decir que el concepto de reproducción, que se reduce habitualmente a la mera reproducción de las estructuras objetivas (relaciones entre grupos sociales, distribución de una especie de capital…), tiene como virtud procurar una inteligibilidad máxima a las prácticas de los agentes, así como a la relación que mantienen con sus prácticas. En efecto, para estudiar la reproducción de una posición se es conducido a superar la fragmentación que produce la separación entre dominios de la existencia social (trabajo, escolaridad, tiempo libre, familia…), y buscar la lógica unitaria de las diferentes prácticas. La reproducción demanda ser pensada a la vez en términos fenomenológicos y en términos físicos; en un caso se consideran más bien el porvenir percibido y los fines que le corresponden sin haber sido explícitamente poseídos; en el otro, se consideran más bien el capital y los factores que encierra. El volumen y la composición del capital poseído determinan un espacio de posibilidades, un porvenir probable respecto al cual los agentes tienen que comprenderse y comprometerse; la

[15] La terminología puede variar; Bourdieu habla a menudo de "ajuste", de "dialéctica" de las esperanzas subjetivas y de las probabilidades objetivas; esta relación dialéctica es concebida a veces como una "reproducción", cuando "las condiciones de producción del *habitus* y las condiciones de su funcionamiento son idénticas" ("Avenir de classe…", p. 5; *Réponses*, p. 106); en otras partes usa "afinidad" o "complicidad" (*Noblesse*, p. 12).

forma de la trayectoria, ascendente o descendente, afecta, por mediación de la experiencia temporal, la totalidad de las estrategias: escolares, matrimoniales, culturales, etc. Así se vuelve manifiesta la especificidad fenomenológica de la experiencia vivida de los agentes, no ya pese al conocimiento de los mecanismos estructurales de reproducción sino gracias a tal conocimiento; y recíprocamente, esos mecanismos no son disociables del sentido primordial que constituye, para los agentes, su propio destino social.

Una vez descartados los malentendidos sobre una palabra de resonancias "estructural-funcionalistas", "marxistas", u oscuramente "cientificistas", se puede decir que la sociología es, en gran parte, el estudio de la reproducción social. Sin desconocer en absoluto el cambio, pero tomando por principio que no es ni impenetrable a la inteligencia[16] ni indeterminado, la sociología propone su análisis razonado. El conocimiento del estado de un sistema de posiciones es la condición previa para comprender en qué sentido tal sistema estaba expuesto a transformaciones, y por qué éstas revistieron determinadas modalidades. En efecto, a menos de ceder al irracionalismo, se debe reconocer que el principio de razón conduce a plantear la hipótesis del carácter sistemático de las transformaciones (las que consisten en un conjunto reglado y terminado de operaciones). La reproducción de una posición singular depende de su acceso al sistema de los instrumentos de apropiación de las diferentes especies de capital, que son también instrumentos de reproducción; para un agente, las oportunidades de reproducirse socialmente en un nuevo estado del espacio social (o en uno de los subespacios) dependen de dos cosas: el capital que posee y el valor diferencial, eventualmente fluctuante, que éste recibe en el espacio de los capitales. Por ejemplo el latín, que fue largo tiempo la lengua de los sabios en un espacio restringido, garantía de su perpetuación, tendió a ser confinado al universo escolar exclusivo con la expansión de las lenguas nacionales, lo que tuvo por efecto amenazar su cotización en muchos mercados sabios y mundanos e incluso, en última instancia, en el mercado escolar. La posesión de un capital no suministra inmediata y directamente un instrumento de reproducción, puesto que hay que contar con lo que escapa en gran parte a su control, es decir, el estado del sistema de los instrumentos de reproducción.

[16] Durkheim criticaba ya a aquellos para quienes "el devenir escapa al pensamiento científico, es decir, al pensamiento claro", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1914, reproducido en *Textes*, tomo 1, París, Minuit, 1957, pp. 66-67.

Un primer aspecto de las estrategias de reproducción es el grado de objetivación del capital.[17] Según esté más bien ligado a personas, incorporado en la forma de cualidades, de habilidades, y de reputación, o que esté más bien inscrito en mecanismos de apropiación y de valorización que obedezcan a la lógica autónoma de un campo (burocrático, escolar, económico...), el capital corresponde a dos modos distintos de dominación.[18] En un polo, el individuo debe su posición al grupo doméstico del que ha salido y del cual, a condición de haberse mostrado "digno" en actos y palabras, espera ser tenido como heredero reconocido, el heredero legítimo que puede pretender, indisociablemente, los bienes, el nombre y el renombre; el primado de la familia y, más generalmente, de la red de parientes y aliados, va a la par con el valor acordado a la excelencia personal, puesto que la buena cuna es una condición necesaria, si no suficiente, de la transmisión de cualidades singulares e inalienables, que jamás se pueden poseer más que de modo global. El fundamento último de toda propiedad material o espiritual es el honor, bien colectivo e indivisible. Pero lo que constituye la fuerza de la dominación personal es, al mismo tiempo, lo que hace su debilidad; si bien extrae su legitimidad del atributo que puede dar la impresión de ser el menos expuesto a la arbitrariedad, un "carisma" que los individuos parecen no deber más que a sí mismos y a la naturaleza, y que por lo tanto se creería irreversiblemente adquirido, para mantener la creencia les es sin embargo indispensable dar continuamente pruebas de su superioridad, de su distinción, de su nobleza, manteniendo su rango por la magnificencia y la generosidad, superando desafíos, evitando estar en situación de ser rebajado por malos casamientos, etc. En el otro polo, por el contrario, el individuo debe su posición a formas específicas de competencia que le permiten demostrar su valor, por definición específico, sobre campos diferenciados, dotados de sus propias normas de evaluación y de selección; el capital que existe en estado objetivado, independiente de las personas, no puede ser apropiado más que según procedimientos anónimos (al menos oficialmente), relativamente formalizados. La reproducción de posiciones, que escapa en principio a la influencia de los grupos domésticos y de la parentela, es mediatizada pues, en este caso, por estructuras o, más precisamente, por el sistema de relaciones entre estructuras; la estructura de la

[17] Véase el capítulo "Les modes de domination" en *Sens pratique*, pp. 209 y ss.
[18] Por supuesto que existen transiciones entre los polos opuestos.

distribución de las formas de capital indica "oportunidades" de apropiación y de manejo que no existen jamás sino respecto del sistema de instrumentos de reproducción. Cuando la dominación es estructural, el valor tiende a disociarse de la persona; nada asegura al conjunto de los herederos potenciales, a los individuos salidos de grupos domésticos pertenecientes a los grupos dominantes, una reproducción general y global. Su lógica sólo puede ser "estadística", puesto que los individuos deben presentarse uno por uno sobre espacios separados y heterogéneos.[19]

Aunque cada campo determine, como consecuencia de su autonomía, las modalidades de su reproducción, se puede formular la hipótesis de que las estrategias de reproducción deben contar con dos principales lógicas, entre las cuales establecen relaciones diversas de tensión, de compromiso, etc. Mientras que la lógica doméstica tiende a favorecer la integración y la distinción del grupo al privilegiar las relaciones de parentesco más propicias a la naturalización de las relaciones entre sus miembros, volviendo posible la coordinación casi sistemática de las diferentes estrategias (simbólicas, matrimoniales, económicas…), el surgimiento y la diferenciación del estado central tuvieron por efecto sustraer a esta lógica todo un conjunto de prácticas, así como imponer el reconocimiento de una forma de legitimidad fundada en principios universales y abstractos; esta lógica es la de la concentración del capital simbólico, forma última de capital y de convalidación de todas las especies de capital.[20]

Un segundo aspecto a tomar en cuenta abarca el grado de ajuste entre universos relativamente independientes, el espacio social como espacio de posiciones, y el sistema de los instrumentos de reproducción. Como los grupos sociales detentan ciertas especies de capital que les procuran el acceso a campos determinados (económico, intelectual, religioso…) y a posiciones en esos campos, su reproducción asume formas diferentes según la coyuntura permita o impida la utilización de los mismos recursos que se empleaban en el pasado. Una reproducción idéntica es posible cuando permanecen sin cambios las condiciones de acceso a posiciones sin cambio; en el estado anterior del sistema universitario, que no ha desaparecido totalmen-

[19] *Noblesse,* pp. 396 y ss., pp. 406 y ss.

[20] Estas dos lógicas, que corresponden a dos tipos ideales, se combinan en la realidad; los grupos dominantes pueden, por ejemplo, llegar a perpetuar la lógica de la familia en universos regidos en principio por mecanismos impersonales. La escuela está particularmente expuesta a este tipo de tensiones.

te, y en ciertas profesiones liberales o independientes, la limitación del número de postulantes, y sobre todo su autolimitación, por la libre sumisión a reglas oficiales u oficiosas de sucesión, tienden a asegurar la conformidad de los candidatos a la sucesión, su docilidad personal y su adhesión a los valores colectivos, indispensable para la perpetuación del orden objetivo y subjetivo. Los sucesores, casi indiscernibles de sus predecesores, se distinguen de ellos sobre todo por la distancia temporal que los separa. La especie de eternidad que ese caso representativo parece contener no proviene del curso natural de las cosas sino de la garantía de duración que sólo pueden procurar las instituciones (escuela, estado, iglesia). La eficacia de las estrategias de reproducción presupone que los instrumentos disponibles están ajustados al espacio de los posibles. Se puede imaginar perfectamente una discordancia resultante de la caída de la cotización de los capitales poseídos; por ejemplo, en una situación revolucionaria de crisis, o en una situación contrarrevolucionaria de purga y de represión, el capital político acumulado bajo la forma de fidelidad a la causa y al partido tiende a prevalecer sobre las otras especies de capital, en particular el intelectual, el económico e incluso el militante (las "viejas guardias" son eliminadas en provecho de nuevos reclutas más dóciles). Cuando los grupos detentan capitales amenazados de devaluación o de caducidad pero pueden, sin embargo, llegar a intercambiarlos por especies de capital que poseen cotizaciones en el estado nuevo del sistema de los instrumentos de reproducción, la perpetuación de su posición relativa no es imposible, mas supone una reconversión; es el caso de fracciones de la burguesía que adquieren bienes nobiliarios o dignidades burocráticas, cuando grupos ricos sobre todo en capital económico adquieren capital escolar, cuando fracciones detentadoras de capitales (económico o cultural) con una cotización nacional se apoderan de títulos con una cotización "internacional", etc. La reconversión implica simultáneamente una invariante posicional y un cambio en el contenido sustancial de las propiedades. Por supuesto, los grupos sociales están desigualmente situados en esta cotización, cuya apuesta es el mantenimiento de las distancias, la conservación de la estructura global de las posiciones.

Ahora bien, ningún mecanismo oculto de autorregulación garantiza el funcionamiento armonioso de las estrategias de reproducción. Mientras que, sin estar totalmente sustraída a los factores de crisis, la lógica doméstica de la casa y del linaje comporta seguridades inmanentes (la de la estabilidad del número de candidatos a las posicio-

nes dominantes, la de su homogeneidad y, por supuesto, la de su moral), el desarrollo de campos autónomos dotados de sus exigencias específicas no permite controlar en el mismo grado la correspondencia entre las disposiciones y las posiciones, entre las aspiraciones subjetivas y las probabilidades objetivas, entre las expectativas engendradas en un estado anterior de los instrumentos de reproducción y las posibilidades ofrecidas por el estado actual de ese sistema. Es por eso que existen zonas difusas y de tensión en el espacio social que son el lugar de una multitud de fenómenos dispares de desclasificación y reclasificación;[21] consisten esencialmente en la confrontación de un orden estructural con variaciones morfológicas no enteramente compatibles que lo contradicen o lo perturban. ¿Qué hacer, por ejemplo, cuando, para ocupar los puestos de docentes de literatura en la enseñanza superior, se han agotado las reservas de normalistas catedráticos por oposición, condición tácita de la ortodoxia pedagógica anterior?[22] Y si son inevitables las soluciones de compromiso en razón de las presiones externas debidas a la afluencia de un público nuevo de estudiantes, ¿dónde hay que fijar el límite? El momento en el que las condiciones de selección de los agentes evolucionan es propicio a la invención de posiciones nuevas, portadoras de definiciones nuevas de los juegos y de las apuestas.

CIENCIA DE LA AUTORIDAD, AUTORIDAD DE LA CIENCIA

Dicho lo anterior, no se trata de refugiarse en el punto de vista superior de Sirio, de un sabio que ve las cosas desde lejos, más allá del bien y del mal. Se ha demostrado antes que el sociólogo pertenece al mundo que se esfuerza en conocer, y que debe tomar esta pertenencia como objeto de conocimiento, antes que ignorarla por una gracia (o por usurpación) estatutaria de sabio. En común con otros contemporáneos tiene un conjunto prerreflexivo de principios de visión y de división del mundo social que delimita el espacio de lo pensable, y es justamente por eso que debe concebir tanto la objetivación sociológica como una objetivación de sí mismo, quizá sin término. Persona de saber, que tiene que ver con terrenos investidos de toda

[21] Véase la sección "Les stratégies de reconversion", en *Distinction,* pp. 145 y ss.
[22] *Homo academicus,* pp. 169 y ss.

suerte de representaciones profanas y sabias, debe tomar la medida de las obligaciones y también de las censuras que le son asignadas por su estatus, y rehusar comprometerse sin distancia, fijando posición sobre terrenos impuestos por la demanda política, los medios de difusión. La humildad es quizá la primera de las virtudes intelectuales, y tiene por añadidura una función objetivamente política, la de cuestionar la distribución social de las competencias y de los saberes. Quienes están expuestos a los efectos de la violencia simbólica, al carecer del capital cultural que permite ofrecerle resistencia, pueden al menos aprender que las diferencias que les son sugeridas en las maneras de adquirir y utilizar la cultura letrada les ofrecen una garantía: la de no estar irremediablemente condenados a la mera suficiencia de los que pretenden saberlo todo. Para imponerse, éstos tienen necesidad de la gravedad y de la pompa, de todo ese aparato con el cual la sociología (en ello muy pascaliana) está a disgusto, puesto que su asunto, que toma en serio, es deshacer, mediante el pensamiento, los prestigios y la veneración. Su gesto, que tiene algo de gaya ciencia,[23] es liberador. ¿Cómo no sería la sociología fundamentalmente iconoclasta? Pero si lo es, es ante todo en cuanto al ejercicio mismo del trabajo intelectual, puesto que, una vez satisfecho con desmitificaciones múltiples sobre objetos lejanos, el sociólogo correría el riesgo de eximirse de todo examen y no ser, en consecuencia, sino la forma más sutil de usurpación.

Así, no es sorprendente que la lección inaugural de Bourdieu en el Colegio de France[24] haya versado sobre ese ritual mismo de la lección, que condensa las paradojas de la consagración pública de la ciencia del mundo social; mediante ese ritual, la institución reconoce a un individuo que toma por objeto de conocimiento la creencia social, el poder de expresarse con autoridad sobre la creencia. Nadie más que él podía, en esa circunstancia muy extraordinaria, medir lo extraño del reconocimiento público concedido a una palabra fundada en decir la arbitrariedad última de los fundamentos. ¿Debía ceder al vértigo de un relativismo radical, haciendo de la ciencia de la creencia una forma superior de creencia, o bien aceptar serenamente el homenaje merecido de los pares? La respuesta de Bourdieu se deriva de su concepción del estatus excepcional de la sociología: las

[23] Podría citar muchos pasajes muy divertidos de Bourdieu: sus descripciones de personas importantes, habitadas por lo sagrado, Heidegger con su estilo (y su indumentaria) campesino-existencial, comentaristas de Marx, etcétera.

[24] *Leçon sur la leçon*, París, Minuit, 1982.

instituciones procuran las garantías indispensables para una actividad tan socialmente improbable como esta ciencia que, por ser la única que revela los determinismos y las dependencias, encierra la posibilidad de una libertad verdadera. Pero la sociología sólo puede usar su autoridad a condición de estar siempre vigilante acerca de los usos y los abusos, haciendo la teoría de la autoridad y de sí misma. De toda autoridad se puede experimentar la parte de arbitrariedad que encierra. La sociología que piensa esta arbitrariedad, en virtud de la forma de autoridad que detenta, siempre la arriesga también en este ejercicio peligroso, pero su autoridad específica no puede ser cuestionada sino por armas que, finalmente, la suponen y la consagran.

Se le podrá reprochar a Bourdieu acordar un privilegio exorbitante a la sociología, el de procurar las condiciones de una libertad intelectual. ¿Puede verdaderamente sorprender o inquietar? La ciencia comprueba que los agentes son llevados a mantener creencias que no tienen ninguna razón para cuestionar de modo espontáneo y deliberado. Lo harían aquellos cuya intención no podría cumplirse por sí sola sin pasar por el rodeo de un enfoque muy semejante a la sociología. No sería más abuso de poder que si el sociólogo quisiera sustituir arbitrariamente con sus instrumentos a otros, omitiendo interrogarse sobre lo que hace. Pero ¿qué es la construcción de objeto si no la posibilidad de abrir un espacio de observación y de interrogación en función de un punto de vista determinado? Decir que el punto de vista crea al objeto es decir también que el objeto es definido en y por una perspectiva. Afirmar que hay cosas que no son de naturaleza social es decir una evidencia que no atañe a la sociología, la cual tiene por toda ambición la de explotar racionalmente, incluso en terrenos poco familiares o insólitos, los recursos que son los suyos.

¿Cómo sospechar una voluntad oculta de dominar en una postura intelectual bastante singular que, mediante la reflexividad, no termina de interrogar los presupuestos del acto de conocimiento y los puntos ciegos de la objetivación?

LA SOCIOLOGÍA COMO MODO DE VISIÓN POLÍTICA

La cuestión planteada al sociólogo como intelectual específico no versa sobre la alternativa demasiado general entre compromiso y abstención, sino sobre la contribución al debate público que es compa-

tible con la autoridad específica que legítimamente puede reivindicar. La sociología puede contribuir de diferentes maneras a una acción emancipadora. Como consecuencia de que toma por objeto el trabajo de representación del mundo social, y los instrumentos que tal trabajo emplea, tiende a socavar lo que, por la lógica de su funcionamiento, diferentes campos han llegado a imponer como cosas que caen por su peso. Para llegar a pensar de otro modo y otra cosa que lo que un campo lleva a pensar (ese conjunto indiscutido de problemas, de conceptos y de evidencias presente bajo la forma de una doxa), se deben tratar de dilucidar los presupuestos disimulados en las posiciones y, más sutilmente, el "consenso en el disenso", el acuerdo profundo en la competencia o el conflicto entre esas posiciones. Tal ocurre en el caso del campo político. Hay que liberarse de la política para pensar la política y lo impensado de la política. El conocimiento científico debe, a la vez, estudiar la contribución de ese espacio a la conservación (o a la transformación) del orden social, y considerar los efectos de distorsión que suscitan las representaciones oficiales de la política. Como todo objeto social e intelectualmente preconstruido, la política requiere una desconstrucción científica que verse sobre sus instrumentos, sus problemas y sus categorías de pensamiento, que son a menudo los mismos que aplica la ciencia política. Esta ciencia, así como su objeto, son el producto de un movimiento histórico: la autonomización progresiva, en el curso del siglo XIX, de una actividad política con sus instituciones, sus regímenes, sus partidos, la competencia electoral e incluso (poco después) una "filosofía"... Al estar asimilada la política al espacio de la competencia entre profesionales en lucha –a la vez por la conquista de posiciones (electivas, administrativas...), por la definición de las apuestas legítimas de la competencia y por la definición del mundo social–, los discursos que no son producidos según esas categorías tienen todas las oportunidades de ser rechazados o percibidos como no políticos, privados, insignificantes, indignos. La ideología democrática, combinada con los presupuestos escolásticos que acechan a todo teórico, incluso a los teóricos de la política, tiende a suscitar, a justificar y a mantener la ficción, legitimada por el sufragio universal, de un individuo determinado a elegir y actuar en función de ideas propuestas por voceros más avanzados en la toma de conciencia. Pero éstos, lejos de ser mediadores transparentes al servicio de la causa proclamada, tienen intereses específicos implicados por su pertenencia al campo político, se enfrentan con la preocupación de prevalecer en una com-

petencia que, en casos límite, parece convertirse en único motivo de la actividad política. Mas incluso en ese caso tales intereses pueden seguir siendo disimulados, puesto que el llamado repetido a las urnas procura, además de sufragios para los partidos, una suerte de ratificación del espacio de los problemas y de las respuestas políticas (la flexibilidad, la adaptación, el fin de los “privilegios” y de los “corporativismos” frente a los “desafíos” de la competencia “mundial”, la “seguridad”, los “problemas” de la inmigración…). Desconstruir este espacio no es ceder a algún “populismo” de la democracia directa, como lo creen, o fingen creerlo, quienes se alteran por las intrusiones indeseables de una sociología extraviada en esas tierras; es extraer las consecuencias de las separaciones entre la experiencia de los agentes y las categorías de percepción y de evaluación ofrecidas por el espacio político.

La definición de la política y de las cuestiones políticas es, por cierto, una apuesta, y el sociólogo no podría imponer una definición fundada sobre criterios objetivos y rigurosos. Pero puede comprobar que las definiciones oficiales, incluso las oficialmente contestatarias, no dan cuenta de todo un conjunto de actividades, de aspiraciones y de creencias, que implican una política no pensada como tal, en estado práctico, implícita, muy diferente de aquella de la cual tratan los especialistas de la política. La misma puede ser invisible e indescifrable como consecuencia de que las relaciones de fuerza, en cierto modo despolitizadas, revisten ahí la forma irreconocible de relaciones de sentido, hasta el punto de parecer desvanecerse como tales. A la violencia simbólica, que es la magia de esta desaparición, el sociólogo opone una contraviolencia simbólica, presente en el mero acto de conocimiento; propone un modo de visión política consistente en ver el mundo social (y el campo político mismo) bajo una relación que es la de la reproducción de las diferencias entre las posiciones dominantes y las posiciones dominadas. El orden social no es el producto de un aparato que interviene desde arriba, de un dispositivo anónimo y colectivo de ordenamiento, ni de la cooperación de un conjunto de subsistemas. Es más bien el resultado del conjunto de los mecanismos, a la vez independientes y convergentes, a favor de los cuales las oposiciones fundamentales del mundo social tienden a inscribirse en los lugares más diferentes.

El cuerpo ofrece uno de los lugares privilegiados de reproducción del orden. Dado que un aprendizaje tiene tanto más oportunidades de éxito cuanto más precoz es, y que los esquemas que tiende a for-

mar tienen tantas menos posibilidades de ser cuestionados o sometidos a examen cuanto que en adelante son interiorizados, el cuerpo aparece como el vehículo por excelencia del aprendizaje y, en particular, de la "primera educación". En tanto soporte de distinciones y oposiciones (alto/bajo, delante/detrás, etc.), es particularmente adecuado para expresar y simbolizar las oposiciones y las distinciones de la arbitrariedad cultural[25] que están en el principio del pensamiento mítico; el cuerpo se presta a una transferencia analógica de los esquemas, a favor de la cual se encuentra míticamente estructurado y, en consecuencia, la relación con el cuerpo está "mediatizada por el mito". Es así, en particular, que la significación mítica y culturalmente determinada de la oposición entre masculino y femenino se encarna en el *hexis* corporal; en la sociedad cabila, por ejemplo, el hombre se mantiene derecho, marcha con paso lento y seguro, mientras que la mujer se mantiene encorvada, marcha con un paso precipitado, mal afirmada...; y asimismo, la oposición entre zonas del cuerpo neutras y zonas del cuerpo prohibidas remite a la oposición entre lo público y lo privado, lo manifiesto y lo secreto, lo oculto, lo vergonzoso (lo sexual),

La incorporación de las estructuras –es decir, las estructuras hechas cuerpo, gestos–, mantiene, representa, una forma privilegiada de la interiorización de las estructuras; si el cuerpo aprende mucho y retiene bien es que, como no tiene que reflexionar, sino solamente adquirir "automatismos", no posee jamás su *habitus* más que en estado práctico. Incorporadas, las significaciones culturales que supone el mito están tanto menos sujetas a cuestionamiento o a revisión cuanto que el gesto que informan es seguro, natural; y su importancia será tanto mayor en la medida en que tal gesto sea un pequeño gesto sin importancia, que se hace sin pensarlo. Al inscribir el orden en el cuerpo, bajo la forma de un ritmo que comporta el renunciamiento momentáneo a la satisfacción, la demora, el darse un tiempo para cada cosa, la primera educación hace del cuerpo domesticado un instrumento de autodisciplina, de policía y, si se quiere, de política.[26] Ahora bien, de un modo general, este conjunto de preceptos re-

[25] *La reproduction*, pp. 20-23.

[26] Podría citarse toda una serie de trabajos en apoyo de estas hipótesis; véanse en particular: Luc Boltanski, *Prime éducation et morales de classe*, La Haya, Mouton, 1969; Francine Muel-Dreyfus, *Vichy et l'éternel féminin. Contribution à une sociologie de l'ordre des corps*, París, Seuil, 1996.

lativos a las reglas de conducta, de cómo dirigirse al prójimo, de saludo, etc., es en suma toda la cortesía, que equivale, a título de marcación simbólica (de la oposición masculino/femenino, de la oposición superior/inferior, etc.), a la vez gratuita, desinteresada e indispensable, a una política, pero a una política en estado práctico, que garantiza tanto mejor la reproducción del orden social cuanto que, al interiorizarlo bajo la forma de gestos de consideración, de respeto, de condescendencia, previene toda tematización y toda explicitación de ese orden que la funda y al que perpetúa: "Toda la astucia de la razón pedagógica reside precisamente en el hecho de arrancar lo esencial bajo la apariencia de exigir lo insignificante."[27]

Estos análisis desembocan en lo que bien podría llamarse un "politicismo generalizado", puesto que, después de haberlo descubierto en el cuerpo, se puede tratar de reencontrar ese politicismo en el otro extremo, en el pensamiento. Una de las ilustraciones más sugerentes proviene, quizá, de dominios como la filosofía donde, precisamente porque se está menos acostumbrado a develar un discurso sobre el mundo social, el enfoque sociológico podrá parecer a la vez más arriesgado y más esclarecedor. Este enfoque no se dirige a reducir a estrategias todos los conceptos puros y todas las tomas de posición filosóficas, gracias a una suerte de diccionario de traducción sociológica, sino que se dedica a dilucidar sus presupuestos sociales e intelectuales mostrando de qué modo está ahí presente el mundo social y cuál es la perspectiva sobre ese mundo que se encuentra a la vez abierta y disimulada por el trabajo propiamente filosófico. En efecto, un filósofo propone una filosofía política que puede estar contenida al menos en lo que él no puede evitar proponer, una representación de su propia práctica y de la actividad intelectual en general; Kant, se sabe, denunciaba el tono aristocrático, afectado (*vornehm*) en filosofía, y preconizaba una filosofía "laboriosa" a la Aristóteles; la "profundidad" que algunos temen produce el encanto de otros… Se podría mostrar que las clasificaciones teóricas de carácter abstracto recubren a menudo clasificaciones sociales; por ejemplo, el "positivismo" designa indudablemente, en la filosofía denominada continental de hoy, un modo de pensamiento chato y vulgar, fácil de descalificar. Sólo con el sujeto puro y trascendental de los autores idealistas se puede reconocer, al menos en el estado de indicios, la presencia de una figura histórica definida en el seno de un sistema

[27] *Esquisse,* p. 197

de oposiciones. Es lo que Bourdieu ha mostrado a propósito del sujeto de la estética kantiana, ese sujeto que, por su solo gusto, sabe apreciar lo bello de modo liberal y desinteresado, y que llega sin el rodeo del "concepto" a la universalidad de un juicio que se presume válido para todos, confiere la forma de la universalidad y de la necesidad filosóficas a una experiencia socialmente condicionada, la experiencia cultivada del arte, puesto que se define por la exclusión de las experiencias indignas e impensables, propias del "gusto bárbaro" de quienes no arriban a lo universal.

En esta lógica se puede comprender asimismo el análisis propuesto por Bourdieu del "Uno" de Heidegger, ese ser inauténtico que renuncia a su "ser-para-la-muerte" en el anonimato de la "palabrería". El "Uno", homólogo del "vulgo" caro a los pensadores conservadores, forma pareja con ese doble conceptual del pensador que es el "Ser-ahí", "pastor del Ser", al asumir la decisión, la finitud, la muerte. La filosofía heideggeriana del Ser, que lleva en este punto las marcas del aristocratismo profesoral, es, según Bourdieu, una "ontología política" que requiere una lectura política de la filosofía –y no una lectura de la filosofía, como se hace a veces, a la luz de "las ideas políticas" (y de las ideas que la filosofía se hace de la política). Con sus instrumentos propios, dotados a los ojos de los pares de los signos de la legitimidad filosófica, el pensador cumple en el pensamiento lo que un gran hombre providencial podría realizar en el dominio temporal: una revolución para conservar lo que parece amenazado de declinación y de nivelamiento. Si se evita proyectar las categorías filosóficas sobre categorías políticas se puede comprender cómo su homología encierra correspondencias, diferencias en la semejanza, preservando entre ellas la distancia, indispensable para la creencia filosófica. La intención del sociólogo no es estigmatizar políticamente; todo su enfoque se opone a esa lógica, buscando más bien los beneficios intelectuales y políticos que se pueden extraer de la clarificación de las categorías y de las problemáticas filosóficas, y que se pueden extraer también, hasta cierto punto, del uso controlado de tales recursos, por confusos y equívocos que puedan ser. La lógica del análisis sociológico no es la de una clasificación según los criterios de la política admitidos de modo acrítico; es la de una crítica social del juicio filosófico que permita comprender a qué compromete tácitamente un discurso que, sin embargo, parece hablar de algo muy diferente de la política. Un caso revelador como el de Heidegger invita a aplicar la visión sociológica a los instrumentos del pensamiento sabio, a

fin de poner a prueba su autonomía respecto de las oposiciones del mundo social, lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil… ¿No hay ahí una ontología política que dormita más o menos en numerosos letrados, especialmente entre los profesores, como lo muestra por lo demás el caso modelo de los heideggerianos marxistas o de izquierda? Se puede reconocer esta ontología en diferentes variantes filosófico-literarias, filosófico-sociológicas, etc. Ser un intelectual ¿no es acaso, para aquellos que no tienen otro medio de serlo, exhibir la "diferencia" por la cual se anuncia un pensamiento "singular", "otro", distinto, no común? Según el volumen y la composición del capital intelectual poseído, ciertos autores se ven inclinados a expresar su aristocratismo ya sea mediante una filosofía denominada posmoderna, del fin planetario de todos los absolutos, o bien a través de una hermenéutica filosófico-sociológica de la cotidianeidad que muestra el naufragio del individuo en el consumo, el espectáculo y los multimedios.

El cuerpo por un lado, la filosofía por el otro: ¿la diferencia es considerable? Plantear esa interrogante es preguntarse simplemente qué papel desempeñan los automatismos en las actividades denominadas superiores. Un pensador piensa por medio de esquemas en parte impersonales que debe al sistema escolar, a la historia del campo teórico, del que es vástago. Pero además las tomas de posición más abstractas pueden haber sido mediatizadas por posturas corporales que encierran, de un modo preverbal, un conjunto de gustos y disgustos, una manera de estar, de mantenerse a distancia, de presentarse en el espacio público, de escuchar a los demás. Esta conexión entre el cuerpo y la mente puede ofuscar a aquellos que sostienen visiones del pensamiento puro, pero es precisamente lo que toman en cuenta de modo sistemático ciertas instituciones, y no sólo las instituciones totales.[28]

La actividad de la ciencia, al tomar por objeto de estudio la dominación, implica suspender los efectos de la misma sobre el conocimiento del objeto. Pero este acto de conocimiento, que contribuye a develar distribuciones de especies de capital y de clasificaciones sociales que las reconocen y las desconocen, no puede dejar de ser asimilado a un acto social de transgresión del orden simbólico, acto que

[28] El papel de la presentación de sí mismo en el espacio público (que se piensa, por ejemplo, en las situaciones escolares de examen oral) depende del hecho de que procura a los demás los medios para anticiparse a un conjunto probable de tomas de posición, aparentemente alejadas de cuestiones de apariencia física.

presupone un punto de vista parcial en ambas acepciones de la palabra, es decir, incompleto y sin ecuanimidad. Desde que se estima no tener razón para admitir una censura sobre el acto de conocimiento mismo, no queda sino asumir las consecuencias del carácter necesariamente transgresor del conocimiento. Lo que demanda ser modificado no es el programa del conocimiento, sino más bien una concepción de la objetividad fundada en el sueño ilusorio de escapar totalmente al conflicto normativo de los puntos de vista sobre el mundo social. Restaría, de todos modos, saber si, además, eso sería deseable.

UN NUEVO MODO DE DOMINACIÓN

Podríamos sentirnos tentados a establecer una alternativa entre el conocimiento sociológico de las tendencias propias de sociedades desarrolladas, como la nuestra hoy, y el estudio del dominio político. Toda la argumentación de Bourdieu apunta a cuestionar en su principio tal alternativa, salida del reparto de competencias académicas. Pero ¿ocurre lo mismo con los principios generales y la realidad de las investigaciones? La sociología de Pierre Bourdieu ¿es apropiada para el análisis de los hechos correspondientes al universo de la política? ¿Qué claves nos ofrece para dar cuenta de una coyuntura política o, más precisamente, para mostrarnos lo que es político en una coyuntura semejante?

El aporte principal de Bourdieu es proponer una interrogación al mundo social en general y al campo político en particular a la luz de ese instrumento conceptual que es el modo de dominación, entendido como lo que permite a un orden social reproducirse en el reconocimiento y el desconocimiento de la arbitrariedad que lo funda. Se trata de comprender no sólo los "engranajes" de un mecanismo complejo, con sus campos, sus capitales, y sus estrategias, sino también las condiciones de posibilidad de la sumisión de los dominados al orden social, percibido de manera prerreflexiva como el orden de las cosas. Cuestión aparentemente simple, planteada y replanteada por Bourdieu en perspectivas nuevas y con instrumentos retrabajados. Pueden distinguirse tres grupos de búsquedas que presentan a veces algunos encabalgamientos: las investigaciones que consideran el sistema escolar, las que tratan sobre el espacio social y sobre el espacio del poder y las que versan acerca de la construcción social de la realidad.

Contra la abstracción politológica, víctima de las distinciones oficiales entre lo que es político y lo que no lo es, la contribución del sistema escolar a la reproducción de las desigualdades sociales se ha mostrado a través de numerosas encuestas (universidades, grandes escuelas). Una de las principales lecciones a extraer de ello es que la eficacia específica de las clasificaciones escolares se debe a que consagran clasificaciones sociales con todas las apariencias de la neutralidad y de la equidad, haciendo creer que se limitan a registrar las diferencias reales entre aptitudes naturales, que son evaluaciones fundadas en condiciones surgidas de la naturaleza y garantizadas por un cuerpo de profesionales competentes e imparciales, que parecen no obedecer sino a la ley de una institución autónoma. La escuela presupone tácitamente lo que jamás puede exigir abiertamente sin negar y renegar de sus funciones programadas: una relación cultivada con la cultura que está en el principio de la afinidad entre los valores de los grupos favorecidos y los valores autónomos de la institución. Tales individuos son dos veces distinguidos y dos veces legítimos, por la familia y por la escuela, por el don y por el esfuerzo, por la naturaleza y por el arte. Sabiendo que los efectivos escolarizados crecieron sensiblemente desde los años sesenta, bajo la presión de muchos grupos sociales, en particular de grupos que detentan capital económico en vías de reconversión, se pueden adivinar los efectos de tales evoluciones sobre las formas nuevas de autoridad y sobre los modos de legitimación del orden social. Aquellos dominantes que, para ser dotados de títulos escolares, han tenido que someterse a otra lógica que la de la transmisión familiar de bienes y virtudes, son llevados a mantener disposiciones que encierran toda una visión de la excelencia humana e, incluso, una filosofía de la historia. A diferencia de quienes deben lo que son ante todo a la cuna, a la "sangre", es decir, finalmente a la estima y la consideración procuradas por privilegiados directamente interesados en la reproducción de sus privilegios, ellos pueden poner en primer plano una manera de distinguirse inédita, que combina la competencia objetivada en el título de la institución y la calidad de la "persona". El acceso a las posiciones superiores, en particular en el campo de las empresas, se ve formalizado y está ligado con la posesión de títulos escolares. Así se encuentran transformadas las condiciones de la dominación. Desde que la dominación tiende a tener un carácter estructural, el sistema escolar es llamado a desempeñar una función esencial: distribuye títulos válidos sobre la mayor parte de los espacios. Por eso se puede

decir que el modo de reproducción que tiende a prevalecer sobre los otros es, si no "escolar", al menos "con componente escolar". Esta nobleza de estado, que llega legítimamente (por sus títulos) a las posiciones dominantes, puede repudiar los signos más exteriores de la autoridad, el aparato y el ceremonial, convertidos en obsoletos por la autoridad más interior que procura la inteligencia, virtud eminente que prueba el mérito y la aptitud para ver lejos y con amplitud. Al ser la legitimación escolar de las diferencias sociales tanto más lograda cuanto que se encuentran perturbadas las afinidades más patentes entre la cultura escolar y la cultura mundana de los dominantes, no es sorprendente que la forma científica de legitimación que privilegia el rigor y la objetividad (la "ciencia") tienda progresivamente a prevalecer sobre la forma humanista tradicional, sospechosa de favorecer los usos de los grupos favorecidos. Las maneras "suaves" de ejercer la autoridad, reconocibles en un estilo relajado, suelto, abierto, hecho de distancia y de simplicidad, forman parte del estilo de vida de la burguesía escolarizada.[29]

El aumento de los índices de escolarización, causa y efecto de la competencia entre grupos sociales por la apropiación de capital y de beneficios escolares, tiene la consecuencia de modificar las estrategias de reproducción, comprendidas las que se dan entre los grupos detentadores hasta el momento, sobre todo, de capital económico. Las diferentes fracciones de las clases superiores parecen tener a su disposición carreras ajustadas a sus propias expectativas y a sus propios usos del sistema escolar. Es por eso que se pueden trazar homologías entre espacio social y espacio escolar. Al estar la estructura del campo de poder determinada por la oposición entre dos polos, el del capital cultural y el del capital económico, semejante oposición puede ser reconocida en la región superior del sistema escolar, la que corresponde al campo de las grandes escuelas; esas escuelas prestigiosas que tienen en común definirse por oposición a la universidad, condenada cada vez más a la incorporación masiva, se distinguen a la vez por sus finalidades proclamadas (investigación y enseñanza puras en letras y ciencias *versus* saberes aplicados, por ejemplo *versus* aprendizaje "en situación" de dirección y administración de empresas), por sus contenidos (saber *versus* técnica), y por las modalidades de selección. Mientras que las escuelas más ricas en capital cultural (ENS, Politécnica) son las más autónomas y requieren disposiciones propia-

[29] *Distinction*, p. 358.

mente intelectuales y escolares (puesto que sus alumnos son los que han tenido la mejor escolaridad, según los criterios internos del sistema escolar), las escuelas situadas en el otro polo (ENA, HEC), relativamente más ricas en las otras especies de capital, como lo muestra la sobrerrepresentación de alumnos salidos de las fracciones dominantes de las clases superiores, son aquellas donde vemos atenuarse el corte entre el aprendizaje escolar y los saberes heredados, transmitidos por la pertenencia a grupos privilegiados. Estas últimas instituciones encarnan las contradicciones del sistema escolar en un modo de reproducción con componente escolar; deben a la vez obedecer una lógica autónoma, para asegurar el efecto de certificación, y acordar una forma escolar de consagración a cualidades sociales adquiridas fuera de la escuela, en el seno de grupos sociales dominantes.[30]

El capital escolar, principio de jerarquización dominante, es también una apuesta entre grupos. Aquellos que deben su posición a la escuela tienen una definición de la excelencia escolar necesariamente distinta a la de los grupos que, por depender menos de ella, intentan dar un lugar preponderante al aprovechamiento de cualidades humanas más "globales" (energía, dinamismo, espíritu de síntesis...). Así, los conflictos ético-políticos de otrora entre intelectuales y burgueses, si bien no desaparecieron, se encuentran a menudo retraducidos en el seno de un universo donde prevalecen oficialmente los valores escolares y el lenguaje de la "ciencia". Se impone una manera nueva de gobernar las cosas y las mentes conforme a los principios de la legitimidad escolar, por una parte mediante las categorías de pensamiento que ésta tiende a favorecer, y por otra mediante los nuevos procedimientos de elaboración de la visión ortodoxa del mundo social. Los que detentan la autoridad renuncian a los métodos abiertamente paternalistas y moralizantes, que apelaban a la disciplina y a la autodisciplina de los dominados, presentando a la persona del jefe como modelo de toda realización, y valorizan los recursos de la inteligencia y de la "ciencia". Desde luego la cuestión de la naturaleza y del funcionamiento de la ideología dominante se plantea de modo nuevo. El saber económico-político, dispensado especialmente en las escuelas del poder, pretende superar las oposiciones de normas consideradas ideológicas en beneficio de una visión neutralizada y neutra de la que se considera que dice sólo lo que es. El nuevo discurso de autoridad, ubicado bajo la égida de la competencia, debe sus características a las con-

[30] *Noblesse*, pp. 163 y ss. y 305 y ss.

diciones de su producción. Es, en efecto, un discurso anónimo, una doxa sin autor ni pensador, que resulta más bien de la circulación en la red de esos lugares neutros (comisiones, comités de "sabios", *think tanks*, etc.) donde se reencuentran, para atenuar sus diferencias y armonizar sus visiones, individuos que ocupan posiciones diversificadas en el campo del poder: altos funcionarios, expertos, universitarios, magistrados, empresarios, etc. A partir del diccionario de las ideas recibidas, que puede ser elaborado sobre un *corpus* de libros y de discursos oficiales, se dejan deducir bastante fácilmente los esquemas de pensamiento aplicados en la retórica política, a la que se niega como tal. La invención de una vía intermedia entre los contrarios pasados y superados es un instrumento conceptual central. A la contradicción estéril debe suceder la conciliación "inteligente" que la ciencia descubre y recomienda. Ésta procura los medios para superar las brechas sectarias de las luchas de clases y de las pasiones partidarias, se encarga de remitirlos al arcaísmo, y se ocupa de detectar los nuevos desafíos; tras la interferencia de los intereses "corporativistas" devela las coacciones profundas que la "economía" (en el doble sentido que esta palabra posee) nos intima a comprender, respetar e incluso desear (el "cambio", la "adaptación"). Normativa, pero sin tener necesidad de decirlo, nos enseña a ver lo necesario como deseable, a querer contribuir al advenimiento de un probable estado corrrecto de las cosas, de todos modos ineluctable.[31]

La ideología de la competencia y de los expertos admite variantes según la coyuntura y según las propiedades (especialmente las políticas) de los agentes. Se ha dicho aquí lo suficiente para dar al lector un modo de empleo que puede aplicar por sí mismo a toda una familia de situaciones. Las cosas ocurren en adelante como si el mundo social estuviera sometido a una división fundamental entre los individuos "inteligentes", "competentes", "lúcidos", llamados a la paciencia respecto a las "resistencias" y las "supervivencias", y los individuos limitados, ignorantes, que necesitan ser esclarecidos. Los primeros se amoldan al movimiento de la historia mientras que los segundos lo resisten, al no comprenderlo. En esta jerarquía de los hombres y de los espíritus las clases son evidentemente desterradas, puesto que, en principio, hay un poco de todo, conservadores y progresistas, en todas partes. Pero, de hecho, las primeras víctimas de la

[31] "La production de l'idéologie dominante" (con Luc Boltanski), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1976/2-3.

ceguera, desposesión simbólica que redobla su desposesión material, son los miembros de las clases populares con su identidad denegada.

La lucha política por la definición del mundo social es evidentemente uno de los aspectos decisivos de la dominación simbólica. Junto a profesionales del campo político que buscan que se reconozca la visión más acorde con sus intereses, hay que incluir todo un conjunto de grupos dotados de intereses específicos, tales como los periodistas, los especialistas en "opinión pública" de las empresas y los institutos de sondeos, y los "expertos" de todo tipo, politólogos y ensayistas, cuyos comentarios pretenden representar y suponer la "perspectiva" de la reflexión. Contra la concepción ingenuamente maquiavélica de una conspiración que reúna a esos agentes, es necesario romper el círculo de la creencia mostrando cómo, por la lógica de su funcionamiento, el campo político suscita un espacio de problemáticas con sus preguntas, sus respuestas y los límites de lo que está permitido pensar. Las cuestiones que se plantean las personas dedicadas a la política, y que son también simplemente las que plantean los periodistas a los políticos en nombre de "la opinión", son asimismo, muy a menudo, las que plantean al público las empresas y los institutos de sondeo, a pedido de sus clientes (diarios, revistas y partidos políticos), interesados en medir "la opinión", y, más aún, en el aprovechamiento público de esas mediciones, como una forma de prevalecer en la lucha contra los competidores ("los franceses están de acuerdo en que..."). Las palabras ("inseguridad", etc.) contribuyen a legitimar modos de interrogación y de desciframiento que se convierten en lugares comunes, imponiéndose a todos sin que nadie pueda poner en tela de juicio su origen y sus funciones. El trabajo político, que no es sino el monopolio de los políticos, obedece a una lógica de ratificación más o menos mediata y mediática de las opciones propuestas en el campo político. Para desconstruir la doxa es necesario estudiar no sólo los circuitos de circulación de los bienes políticos sino también las tecnologías de formalización y de representación de la realidad propias de las diferentes categorías de agentes. Tales tecnologías son fundamentalmente heterónomas, puesto que su finalidad está en la ratificación de una definición de la realidad producida en el campo político. Así, el sondeo comporta una imposición de una problemática, mediante la elección de palabras y el solo hecho de plantear a cualquiera preguntas que sólo se plantean a los especialistas; el debate televisado tiende a no ser otra cosa que la confirmación del estado de las relaciones de fuerza simbólica, ilus-

trando una vez más el desfase entre individuos, el sindicalista "corporativista" y el experto dotado de una visión "global" de las cosas, por ejemplo.

UNA LÍNEA POLÍTICA: EL REALISMO UTOPISTA

La sociología de Bourdieu ofrece pues un gran número de instrumentos que permiten pensar la política[32] y orientarse en una coyun-

[32] Las tomas de posición en el curso de los noventa no se dieron en virtud de un voluntarismo armado de buenas intenciones. Pierre Bourdieu publicó numerosos textos dedicados a temas "políticos": sobre el funcionamiento del campo político ("La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1981/36-37, pp. 3-24; "La délégation et le fétichisme politique", primero publicado en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1984/52-53, pp. 49-55, y luego retomado en *Choses dites,* pp. 185 y ss.); sobre los sondeos ("Les doxosophes", *Minuit,* 1, noviembre de 1972; "L'opinion publique n'existe pas", *Les Temps Modernes,* 318, enero de 1973, retomado en *Questions de sociologie*; "Le sondage: Une 'science' sans savant", *Pouvoirs,* 1985, 33, retomado en *Choses dites*); la cultura política (véase el capítulo "Culture et politique" en *La distinction,* p. 463); el periodismo ("L'emprise du journalisme", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1994/102-102, y *Sur la télévision,* París, Raisons d'Agir, 1996). En esta misma perspectiva teórica se pueden señalar trabajos de otros investigadores que es imposible citar íntegramente. Mencionemos los de Patrick Champagne, dedicados a la producción de la "opinión pública" mediante las manifestaciones, los debates televisados, los sondeos, la interpretación de las cifras (*Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique,* París, Minuit, 1990; "Qui a gagné? Analyse interne et analyse externe des débats politiques à la télévision", *Mots,* núm. 20, septiembre de 1989; "La loi des grands nombres. Mesure de l'audience et représentation politique du public", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1994/101-102); "L'information médical sous contrainte. A propos du scandale du 'sang contaminé'", con Dominique Marchetti, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1994/101-102. En la misma perspectiva se podrían citar los trabajos de Daniel Gaxie (por ejemplo "Au-delà des apparences… Sur quelques problèmes de mesure des opinions", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1990/81-82). Un buen ejemplo de desconstrucción de una problemática política de apariencia neutra es el artículo de Abdelmalek Sayad, "'Coûts' et 'profits' de l'immigration. Les présupposés politique d'un débat économique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1986/61. Varios trabajos de Remi Lenoir concernientes a la producción estatal de problemas sociales y de su modo de tratamiento (por ejemplo "L'invention du 'troisième âge' et la constitution du champ des agents de gestion de la vieillesse", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1979/26-27; "L'État et la construction de la famille", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1992/91-92; "La famille, une affaire d'état. Les débats parlamentaires concernant la famille (1973-1978)", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1996/113). El campo económico y la circulación de la doxa económica han sido objeto de cierto número de estudios; véanse, por ejemplo, Frédéric Le-

tura. Alienta a cultivar una actitud crítica hacia las representaciones dominantes de la actualidad, y a darse criterios de evaluación ante una situación; más allá de lo que es dicho y repetido por los periodistas, los expertos, los ensayistas, los políticos, se trata de inventar las preguntas buenas, no las que extraen su única realidad de los intereses materiales y simbólicos de los agentes encargados de la definición pública de la actualidad, sino las que implican apuestas reales: evoluciones de las desigualdades, transformaciones de la estructura de las relaciones entre grupos, reforzamiento o debilitamiento de la autonomía de los campos de producción cultural e intelectual que condicionan la posibilidad de una palabra libre y crítica, el mantenimiento del orden o la subversión simbólica que conciernen a lo (las) dominado (as) en diferentes universos, etc. En el camino, inevitablemente, se reencuentran personas que no están particularmente predispuestas a ser funcionarios de lo universal: "expertos" que, por "coraje" político y horror a todo "populismo", predican la abstinencia, la flexibilidad, la veneración de la "ciencia", de los "filósofos" y otros intelectuales de parodia, prontos a presentar pensamientos de circunstancia como contribuciones fundamentales a la cultura, editorialistas de la gran prensa que instilan su moral de la historia so capa de comentar la actualidad, y que definen la actualidad en función de lo que hace vender más y de lo que perturba menos.[33]

baron, "Les fondements sociaux de la neutralité économique. Le conseil de la politique monétaire de la Banque de France", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1997/116-117, así como los números 119 ("Économie et économistes", en particular Pierre Bourdieu, "Le champ économique"; Frédéric Lebaron, "La dénégation du pouvoir. Le champ des économistes français au milieu des années 1990"; Frédéric Lordon, "Le desir de 'faire science'") y 121-122 de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* ("Les ruses de la raison impérialiste", en particular Yves Dezalay y Bryan Garth, "Le 'Washington consensus'. Contribution à une sociologie de l'hégémonie du néolibéralisme"; Maria Rita Loureiro, "L'internationalisation des milieux dirigeants au Brésil"; Gilles Lazuech, "Le processus d'internationalisation des grandes écoles françaises") y Keith Dixon, *Les Évangélistes du marché. Les intellectuels britanniques et le néo-liberalisme,* París, Raisons d'Agir, 1998. Las relaciones entre intelectuales, medios y campo político fueron objeto de algunos estudios (L. Pinto, *L'intelligence en action: "Le Nouvel Observateur",* París, Métailié, 1984; Julien Duval, Christophe Gaubert, Frédéric Lebaron, Dominique Marchetti y Fabienne Pavis, *Le 'Décembre' des intellectuels français,* París, Raisons d'Agir, 1998). Cierto número de trabajos estudian, en una dimensión histórica, la constitución de tecnologías de la política moderna y, correlativamente, los conceptos de la "ciencia política" (por ejemplo Alain Garrigou, "Le secret de l'isoloir", y Michel Offerlé, "Le nombre de voix. Electeurs, partis et électorat socialistes à la fin du XIX*e* siècle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 1988/71-72).

[33] Una coyuntura como la de diciembre de 1995 puso de manifiesto una ruptura

Ocuparse del trabajo periodístico, en particular de los presentadores de televisión, sugiriendo hipótesis y pistas, no tiene nada de sorprendente cuando se ha dedicado tanta energía a analizar diferentes formas de construcción social de la realidad, de interacciones en la escena pública, de lógicas recurrentes de campo. ¿Por qué el sociólogo debería prohibirse utilizar su saber para pensar un universo tan central, aunque muy trivial, en la producción de visiones del mundo social? ¿Por qué prohibirse un gesto científico que es, al mismo tiempo, una intervención en el espacio público, una intervención de alcance universal que concierne a los ciudadanos y, por supuesto, a los intelectuales? Podría esperarse, cuando un sociólogo cuestiona de manera argumentada (y no sólo moral) las relaciones de dependencia del campo intelectual hacia el campo periodístico, que se beneficie del apoyo caluroso de los demás intelectuales, por otra parte libres de presentar sus propias contribuciones para acrecentar los conocimientos, las armas sobre el tema, y el poder de movilización sobre los valores que no son estrictamente corporativistas.

La libertad de pensamiento no consiste en encarnizarse contra los molinos de viento para intelectuales (por la "laicidad", la "república", la "democracia", contra el "integrismo", el "stalinismo"...),[34] que son también, por lo demás, máquinas de guerra contra los heréticos.[35]

que pasa por el medio de quienes se denominan a veces demasiado rápidamente "intelectuales". Qué puede tener ello de sorprendente si tal ruptura está determinada por la naturaleza de los capitales detentados por los agentes, de un lado investigadores, universitarios situados en el polo autónomo del campo científico y del campo universitario, y del otro lado expertos, ensayistas, colaboradores de revistas intelectuales no especializadas, abiertas a los temas de actualidad, situados en el polo mundano. Una demostración convincente y rigurosa (como lo prueban, a su pesar, las reacciones indignadas) fue hecha por J. Duval, C. Gaubert, F. Lebaron, D. Marchetti y F. Pavis, *Le 'Décembre...", op. cit.*

[34] Si hay un punto en el cual Marx no ha sido cuestionado es el de su crítica extraordinariamente viva de los ejercicios intelectuales irrisorios a los que se entregaban algunos de los filósofos contemporáneos que confundían su "superación" de Hegel con un acontecimiento histórico fundamental, prueba de que la creatividad teórica puede ser favorecida por un buen dominio del campo.

[35] Ortodoxia y herejía parecen hoy poder ser decretadas arbitrariamente en función de los puntos de vista del observador; al parecer, bastaría para desembarazarse del adversario con ponerle la etiqueta de conformista y reenviarlo al rincón de lo "listo para pensar", de lo "ya visto", etc. La sociología puede permitirnos ir más lejos que esas disputas demasiado fáciles donde el último que habla tiene razón; al establecer, con sus medios propios, el espacio de las tomas de posición, permite reconstituir los circuitos donde se engendra y circula la doxa, así como mostrar los lazos entre las posiciones temporalmente dominantes en varios campos (prensa, editoriales, producción cul-

Consiste en volver a cuestionar las evidencias sobre las cuales casi todo el mundo acuerda y que conforman el orden simbólico. No hay libertad intelectual sin una transgresión de los límites de lo pensable y de lo impensable por la cual se revela la arbitrariedad de las convenciones y de las conveniencias. El discurso del sociólogo puede asumir un aire "libertario" en la medida en que rechace asimilar la dominación a un juego abstracto y lejano de estructuras objetivas; es aquí y ahora, sobre esta "escena", como diría Goffman, en tales gestos, en tales expresiones, tales maneras de hablar, tales silencios, tales gustos y rechazos, como se manifiesta la adhesión profunda al orden de las cosas. El hecho de la dominación puede aparecer con motivo de una conversión de la mirada dirigida sobre cosas ordinarias, mientras que los mensajes políticos, incluso críticos, descansan sobre censuras previas que expulsan fuera del dominio oficial todo un conjunto de cosas tenidas por insignificantes, privadas, personales. Es en esta lógica que se puede comprender el apoyo aportado en 1981 al proyecto de la candidatura de Coluche a la presidencia de la república. Más allá de una eventual táctica política (¿con miras a qué?) se trataba de romper con la ilusión, colectivamente sostenida, de que el juego de las "instituciones" se presta a la expresión de una "elección" auténtica, y que la vía progresista es "naturalmente" el voto en favor del candidato socialista (recordemos que se trataba de François Mitterrand). La candidatura de un cómico profesional presentaba un carácter de desmitificación carnavalesca, incitando a interrogarse sobre el rito electoral y sobre los candidatos.[36] ¿Irrealismo de intelectual animado de una desconfianza excesiva hacia los políticos? La "lucidez" no consiste necesariamente en ceder, con el pretexto de la urgencia, a las alternativas de los profesionales de la política, a pasar

tural…), ellas mismas, a su vez, objetivables, y una serie de tomas de posición que se adoptan, generalmente, a la manera de la evidencia y el buen sentido, apenas disimulada por algunos conceptos nobles, de preferencia filosóficos, sugiriendo un pensamiento riguroso y fuera de las modas.

[36] No afirmo que Bourdieu haya tenido razón en este caso, ni lo contrario (mi propósito aquí es indicar la modalidad de algunas de sus tomas de posición que me parecen suscitar cuestiones interesantes); y, más aún, tampoco digo que los principios que fundamentan las tomas de posición de Bourdieu sean inatacables. Por ejemplo, sería absolutamente legítimo objetarle que tiende a sobrestimar no tanto la dimensión simbólica, tan importante en su concepción de la sociología, como las posibilidades emancipadoras contenidas en una lucha desarrollada sobre ese plano. Habría ahí una discusión posible y, en todo caso, más interesante que las falsas objeciones que ocupan demasiado a menudo el lugar de debate.

con armas y bagajes a un campo para ganar ahí el derecho de formalizar conceptualmente ("nuestra época", "los desafíos", "el cambio"...) lo que otros han elaborado y decidido, sino que consiste en esforzarse por no quedarse en las palabras, por mantener la cabeza fría ante las cosas que son lo que son. Este realismo científicamente armado bien vale el realismo tan alabado en política.

Tal realismo consiste en ver cuáles acciones se pueden emprender para favorecer, en cada universo específico, en cada una de las placas del "móvil de Calder" que constituyen el mundo social, el progreso de la universalidad. La seguridad social, el derecho al trabajo, el derecho a la educación, a la información, etc., son, en su orden propio, adquisiciones, como la ciencia o el arte lo son en el suyo. Ésas son conquistas que sustraen al control de fuerzas exteriores y, especialmente, al poder de los dominantes, un conjunto de bienes o de oportunidades. Garantizar la autonomía de esos universos es asegurar que el reconocimiento social puede ser obtenido según modalidades reglamentadas, de un modo diferente al que funciona gracias a la riqueza, la herencia cultural y las relaciones. Es pues contribuir a hacer existir en todos esos universos un conjunto de valores de solidaridad y de reciprocidad que no hacen del prójimo el simple instrumento para la realización de fines particulares. La única línea política aceptable es trabajar en identificar concretamente, y sin "populismos", esas apuestas decisivas en ocasiones determinadas: huelgas, movimientos sociales, proyectos gubernamentales de "reforma", estrategias de "mundialización" de las multinacionales. Y por eso no se puede más que apoyar, en sus grandes principios, al movimiento social en favor de los servicios públicos; oponerse al debilitamiento del estado social, cuyas flaquezas engendran una desesperación propicia a la extrema derecha y anuncian el advenimiento de un estado penal, mejor armado para tratar los problemas sociales de la pobreza;[37] inquietarse por la delegación colectiva en favor de los presidentes de los bancos centrales, sólo equipados con mentalidad de ortodoxia financiera; denunciar el reforzamiento del sistema dualista en la enseñanza superior (puerta grande/puerta chica) mediante la complacencia en sus eslabones débiles; resistir el desmantelamiento de las protecciones de que gozan los creadores no sometidos a la gran in-

[37] Véase el número de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* "De l'état social à l'état pénal", 1998/124, y especialmente las contribuciones de Loïc Wacquant: "La tentation pénale en Europe" y "La ascension de l'état pénal en Amérique".

dustria cultural; felicitarse de los progresos de las formas internacionales de movilización sindical, cultural, etcétera.

Es también por eso que, avergonzados ante la arrogancia de colegas expertos siempre dispuestos a indicar al pueblo lo que habría debido pensar para adaptarse inteligentemente al movimiento de la historia tal como es visto por ellos, debemos escuchar lo que dice la gente (ése es el papel del sociólogo), incluso y sobre todo si su palabra, torpe o confusa, escapa a las categorías de percepción de los especialistas en opinión pública y de los políticos. En verdad, es la menor de las cosas: no se puede atribuir a la ciencia una función de socioanálisis por un lado, sin manifestar por otro que la acción pública al servicio de todos implica formas de acción y de expresión en ruptura con el ejercicio de la violencia simbólica; vía difícil que, al ir contra las definiciones dominantes de los problemas políticos, se ve descalificada como demasiado fácil, puesto que no juega el juego de los intercambios obligados entre productores legítimos de discursos públicos. La idea de que la única manera de ser comprendido por el pueblo es practicar la demagogia "populista" revela sobre todo el desprecio que se le tiene al pueblo. Las intervenciones de Pierre Bourdieu en el espacio público han llegado a demostrar, como lo prueba la perturbación de algunos adversarios, que no había motivo para resignarse a la triste alternativa entre el realismo de los expertos y el profetismo paródico de los intelectuales mediáticos, que se ponen de acuerdo al menos para referir todo cuestionamiento del curso de las cosas a una supervivencia, a un síntoma irrisorio de senilidad social e ideológica. Tales intervenciones han tenido un efecto de oficialización; al hablar tan pronto de modo global (sobre la utopía neoliberal) como de modo específico sobre temas comunes (la televisión, el gobierno de izquierda, Sollers, etc.), permitieron dar una expresión coherente y abierta a malestares difundidos y dispersos, engendrados tanto por la coyuntura económica como por la inadecuación de los medios de expresión de los malestares. El intelectual colectivo no se compromete "fuera" de la esfera de su competencia; asume una especie de servicio público del conocimiento universal al servicio de otras formas de lo universal. Complicidad de universalismos que exige otros modos de comunicación auténticamente "democráticos":

Creo que todo el mundo tendría mucho que ganar si la lógica de la vida intelectual, la de la argumentación y la refutación, se extendiera a la vida pública. Hoy es la lógica de la política, la de la denuncia y la difamación, la de la "esloganización" y la falsificación del pensamiento del adversario, lo que se extien-

de muy a menudo a la vida intelectual. Sería bueno que los "creadores" puedan cumplir su función de servicio público y a veces de salvación pública.[38]

Tal línea política no cultiva especialmente la radicalidad, aunque se cuida de confundir la pertenencia a la izquierda con el reconocimiento de sí mismos como de izquierda por parte de los detentadores oficiales del marbete o la etiqueta de izquierda. Los mismos que reprochan al intelectual crítico por tratar de ocupar el lugar de los políticos se burlan del irrealismo de un discurso desprovisto de proposiciones "concretas". ¿No habrá ahí un proceso erróneo que descansa, en parte, en la confusión entre diferentes funciones del intelectual? Incuestionablemente la primera de las contribuciones a los debates en el espacio público es de orden crítico: el sociólogo ayuda a ver más claro en dominios a menudo obsesionados por mitologías, contribuye a distinguir entre cuestiones imaginarias ruidosamente debatidas y cuestiones descuidadas y rechazadas. A propósito de estas últimas, que se esfuerza por explicitar, no tiene necesariamente respuestas que proponer bajo la forma de proyectos de ley. Lo que no le impide, llegado el caso, esforzarse por tenerlas, aun manteniéndose fiel en lo posible a las exigencias intelectuales que se ha fijado. Al menos en dos oportunidades, al concluir un trabajo colectivo, en su informe profesoral del Colegio de Francia sobre la enseñanza[39] y en el libro *Quelques diagnostics et remèdes d'urgence pour une université en péril* [*Algunos diagnósticos y remedios de urgencia para una universidad en peligro*],[40] Pierre Bourdieu se vio llevado a participar en la elaboración de proposiciones de reforma en un dominio específico al que se había dedicado en numerosas investigaciones. El lector podrá comprobar hasta qué punto esos textos difieren de los discursos de intelectual escritos simplemente para darse un gusto, frescos teóricos grandiosos, manifiestos revolucionarios sin consecuencias. Es tal vez el momento propicio para escuchar ese lenguaje, ahora que el izquierdismo intelectual ha degenerado en afectación

[38] "No hay democracia efectiva sin verdadero contrapoder crítico", entrevista con R.-P. Droit y T. Ferenczi, *Le Monde*, 14 de enero de 1992.

[39] "Propositions pour un enseignement de l'avenir", informe de los profesores del Colegio de Francia, París, 1985. ["Principios para una reflexión sobre los contenidos de la enseñanza", conocido también como el reporte del Colegio de Francia, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, traducción de Isabel Jiménez, Siglo XXI, México, 3a. ed., 2000, pp. 129-144.]

[40] ARESER (Association de Réflexion sur les Enseignements Supérieurs et la Recherche), *Quelques diagnostics et remèdes d'urgence pour une université en péril*, París, Raisons d'Agir, 1997.

posmoderna dejando la vía libre a los pensadores de la "restauración", cuya sabiduría celebra el curso de las cosas poniendo fin a los raciocinios de los utopistas. El reencuentro de la sociología y la utopía se vuelve concebible, necesario:

> Tal utopismo sociológico, es decir realista, es muy poco probable en los intelectuales. Sin duda porque tiene aires pequeñoburgueses y no parece suficientemente radical. Los extremos son siempre más distinguidos y la dimensión estética de la conducta política cuenta mucho entre los intelectuales.[41]

Es posible superar la alternativa de la pericia tecnocrática y la irresponsabilidad de las bellas almas radicales desde el momento en que se llega a mantener una cierta línea intelectual con conocimiento de causa, sin ingenuidad ni cinismo. Indicar lo que, en una coyuntura determinada, sería de entrada realizable es ya en sí una victoria, modesta pero no anodina, que el espíritu de utopía conquista sobre el orden de las cosas.

[41] *Réponses*, pp. 169-170.

CONCLUSIÓN

Una revolución simbólica, en música, en pintura, en literatura, en filosofía, en física, en sociología… consiste en una ruptura con un estado de los sistemas de clasificación; es una manera nueva de ver las cosas o, más bien, es una creación de instrumentos nuevos gracias a los cuales se abren perspectivas hasta ese momento insospechadas en el orden del concepto, de la sensibilidad, de la experiencia. Esto equivale a decir que tales acontecimientos no son muy frecuentes.

La constitución de una ciencia del mundo social es un ejemplo de ello, lo mismo que ciertas obras fundamentales en ese dominio. Para establecer la medida de una innovación de este tipo hay que ser capaz de apreciar la distancia entre el espacio de posibilidades que ha reencontrado el agente (o los agentes) de una revolución simbólica, y las transformaciones de tal espacio inducidas por su acción, lo que supone escapar a las dos modalidades principales de miopía intelectual: el academicismo, que erige en virtudes profesionales la incredulidad y la insensibilidad hacia el principio mismo de una revolución, y la frivolidad teórica que, completamente acaparada por agitaciones momentáneas, es impotente para dirigir la vista más allá de algunos movimientos cíclicos del pensamiento con una duración media de tres a diez años.

Quise mostrar que la visión del mundo social propuesta por Pierre Bourdieu forma parte de este orden de las revoluciones simbólicas. Inevitablemente, tal revolución se encuentra enfrentada a asaltos por retaguardia cuya característica es combatirla o minimizar su alcance. Y es así que se ve a verdaderos y falsos ingenuos empeñarse en abrevar en el arsenal de los estigmas teóricos para hacer caer del lado malo ("determinismo", "reduccionismo") a un autor cuyo trabajo descansa precisamente en la intención de concebir un programa teórico que escape a las oposiciones que toda una tradición intelectual hace pensar como insuperables. La forma elemental de la curiosidad intelectual, esa virtud tan rara, según Michel Foucault, consiste, al menos, en localizar tal intención y en comprender los beneficios que deja entrever (se puede, a continuación, tratar de ver cómo la postura teórica ha guiado las operaciones concretas del trabajo empírico,

y una vez informado, se estimará, según los casos, más o menos convencido).

La revolución simbólica operada por Pierre Bourdieu es esta manera nueva de ver el mundo social que concede una función fundamental a las estructuras simbólicas. En adelante no se puede ya hablar de ellas en función de la oposición economía/cultura. Lejos de que lo simbólico sea un residuo con el que un análisis objetivista no sabría qué hacer, es algo que está en el corazón de las percepciones y de las prácticas, que es constitutivo del punto de vista del agente. Resulta de ello que las fronteras conceptuales deben ser repensadas; dado que los símbolos dicen el mundo, lo construyen aun siendo construidos por él, se puede decir que demandan ser considerados bajo relaciones tanto económicas como políticas. He aquí, sin duda, lo que han comprendido los que utilizan las nociones, cada vez más familiares, de esta economía política ampliada (capital cultural, capital simbólico, distinción, estrategia…).

Sin volver sobre los puntos abordados en este libro, querría recordar brevemente algunos de los legados más significativos de la sociología de Bourdieu. En primer lugar, ha aportado contribuciones decisivas al conocimiento del mundo social. Nuevas formas de desigualdad han sido exploradas y han obtenido un estatus conceptual gracias a nociones como la de capital cultural. Esta noción, que permitía dar cuenta de los lazos entre el éxito escolar y el origen social, conducía a ampliar la visión que se podía tener de la reproducción del orden social, develando el papel de la cultura, de los modos de pensamiento, de las clasificaciones e incluso del cuerpo; es decir, mostrando la parte que corresponde a la interiorización de las estructuras objetivas, a la complicidad no consciente y no deliberada de los agentes. El capital económico, al dejar de ser una infraestructura, se veía completado por otras formas de capital. Al mismo tiempo, es la noción de dominación la que requería ser ampliada; hacía falta sustituir la noción unidimensional de burguesía con un espacio diferenciado, estructurado por las especies principales de capital: el campo del poder, en el cual conviene situar también a los grupos detentadores de la legitimidad cultural. En fin, se volvía posible tomar como objeto las relaciones entre la certificación escolar y las condiciones nuevas de la dominación simbólica, que hacen de la "nobleza de estado" el modelo supremo de realización humana, con sus atributos, que son la "competencia", el "dinamismo", la "soltura". En cuanto a la noción

de campo, favoreció la puesta en evidencia de una serie de invariantes. Por ejemplo, se comprueba que los polos que se dejan reconocer en el campo de las clases dominantes mantienen una relación de homología con los polos en función de los cuales se organiza el campo de las instituciones más prestigiosas de la enseñanza superior; o incluso que ciertas posiciones, especialmente las que han partido ligadas con lo universal y el universalismo, son adquisiciones de la historia, como el estado, resultado de un proceso complejo de autonomización que permite volver concebible un orden de cosas público y común que escape a las fuerzas externas. Gracias a la reflexividad tales contribuciones al conocimiento del mundo social estaban asociadas con una desconstrucción indisociablemente social e intelectual de los instrumentos de conocimiento y de representación del mundo social; así ocurre en el caso de los sondeos de opinión, uno de los más poderosos medios de "demagogia racional" en el nuevo modo de dominación, y en el trabajo periodístico.

En segundo lugar, la sociología de Bourdieu ha contribuido a modificar, de distintas maneras, las clasificaciones propiamente intelectuales, lo que no es tan evidente dada la fuerza social de los intereses, de las disposiciones y de las resistencias. Al haber constituido este punto, en un sentido, la materia esencial de este libro, me conformaría con evocarlo de un modo condensado. Una enseñanza fundamental que se nos propone es que hay una manera de hacer teoría que no puede dejar inalteradas las fronteras entre ciencia y filosofía. Desde que la sociología plantea, por necesidades del trabajo empírico, cuestiones tales como la de las condiciones sociales de posibilidad de un concepto "puro", o incluso desde que recomienda superar las alternativas conceptuales (razón/causa, sentido/fuerza, adhesión/sumisión…), vuelve difícilmente sostenible, por ese hecho, un corte que favorezca el rechazo de la teoría por parte de unos y el monopolio de las cuestiones últimas reivindicado por los otros. No hay aquí ninguna "revancha" de sociólogo; en buena lógica dialéctica se puede pensar que el diálogo, evidentemente deseable, muy bien podría tener como efecto modificar la representación que cada disciplina se hace de sí misma y de su interlocutor. Y si se quiere prolongar la reflexión sobre este diálogo, sus condiciones y sus límites, sería necesario también, puesto que el pensamiento tiene condiciones históricas de posibilidad, abordar cuestiones empíricas de apariencia muy trivial, como las de los criterios internos de evaluación y de clasificación que se reflejan en los programas escolares, los exámenes, los

concursos, los procedimientos de reclutamiento, etc. De eso también Durkheim había hablado hace ya un siglo.

Más allá de los dominios empíricos en que han sido engendradas y probadas, nociones como la de *habitus* y la de campo tienen consecuencias sobre la manera de hacer teoría. En primer lugar porque atestiguan que "el sentido del problema", invocado por Bachelard a título de disposición teórica principal, es implicado por el conocimiento del mundo social, comprendidos aquí los aspectos más humildes o rutinarios. En segundo lugar porque, desbordando el marco de los análisis esencialistas caros a los filósofos, muestran lo que se gana aplicando una lógica relacional; la evidencia del lenguaje de la intencionalidad (conciencia, sentido, creencia…) y de la intersubjetividad (prójimo, individuo, grupo, comprensión, etc.) da lugar a un modo de visión que contribuye a modificar sensiblemente nuestras definiciones y nuestros presupuestos.

En tercer lugar, en fin, la sociología de Bourdieu nos ofrece, gracias a los instrumentos del conocimiento positivo, una antropología coherente que sería necesario poder situar en el espacio de las antropologías filosóficas y científicas para evaluarla de modo riguroso y pertinente, pero sin olvidar jamás todo lo que debe al trabajo de investigación y a cuestiones empíricas de terreno (subproletarios, profesores de universidad…). La relación del *habitus* y del campo nos muestra un ser social y socializado, implicado en el mundo de un modo prerreflexivo, mediante sistemas de clasificación (Durkheim) cuyo ajuste a las estructuras objetivas favorece la creencia necesaria para participar, al menos, en algunos de los juegos que se juegan en el mundo social (Pascal). Unos se inclinan hacia el dinero, otros hacia el poder, y otros aún hacia lo que es su negación: el arte, la cultura… Pero, al menos, todos parecen tener en común el esfuerzo por obtener una forma de "reconocimiento", esa gratificación simbólica descubierta por Hegel, por cierto bajo su forma elemental de una relación entre conciencias. El capital simbólico, condición y expresión del reconocimiento, circula en un campo y, aun si está desigualmente distribuido, su valor no deja por ello de ser de naturaleza fundamentalmente social y colectiva. Hay, pues, muchas maneras históricas de definir la excelencia humana, y por eso la visión neoliberal de un individuo racional y calculador, al reducir toda pluralidad a motivaciones utilitarias que no pueden ser atribuidas más que a un autómata teórico, parece constituir una mutilación, una forma de ilusión escolástica, intelectualmente indigente y políticamente inquietante.

Antes de dejar al lector me parece prudente defenderme a propósito de las carencias de este libro. Varios puntos han debido ser dejados de lado, o no han sido abordados sino rápidamente. Habría sido necesario, en general, entrar más en el detalle de la "construcción de objeto" hecha por Pierre Bourdieu para mostrar todos esos gestos científicos decisivos que se juegan sobre todo en situación de trabajo. Sin embargo lo que pude decir al respeto me pareció poco menos que suficiente, no en sí sino respecto al objetivo inicial, que era proponer al lector un modo de empleo que le permita comprender los usos pasados de la teoría y las posibilidades que encierra. Ahora bien, debido a ello sería necesario invitar a que se cuestione la representación comúnmente propuesta del uso de las teorías; haría falta mostrar lo que es una teoría como la de Bourdieu y lo que no es, al riesgo de decepcionar a quienes esperan otra cosa, y también a aquellos que, tal vez, habrían esperado confrontaciones con algunos puntos de referencia obligados de la "modernidad" intelectual ("Bourdieu y X").

Si se trasladan fuera del marco filosófico de origen las enseñanzas de filósofos tales como Wittgenstein, la obra de Bourdieu puede incitarnos a ejercicios de dieta intelectual. Comienza por las palabras cuyos usos no dominados engendran una multitud de mitologías. Y podría continuar también con los nombres propios que sería necesario olvidar un poco, en la medida en que favorecen siempre las tentaciones del narcisismo y del contranarcisismo y los falsos debates –"teóricos" o políticos– que impiden ocuparse más de los problemas, y de los problemas verdaderamente interesantes. Un autor importante es a menudo menos original ahí donde se lo cree original, y es más original en cuestiones que permanecen imperceptibles simplemente porque fallan las palabras para identificarlas y clasificarlas según los marcos de referencia usuales. Es lo que se comprueba en numerosas ocasiones para el caso de Bourdieu. Él propone una mirada consecuente de sociólogo sobre el mundo social, comprendidos los objetos sagrados del arte y de la filosofía; entonces los letrados pierden la magnífica oportunidad que se les ofrece de sorprenderse, de instruirse y, al menos por una vez, de arriesgarse a la experiencia de un pensamiento diferente, y cubren todo debate con los gritos de su movilización por la libertad y la creación. Otro ejemplo: cuando se habla, con otros, de una "izquierda de izquierda", sana tautología que parece incongruente cuando no debería ofender a nadie, resulta que lo que se escucha y entiende tiene un aire más conocido y muy previsible, "la izquierda de la izquierda", adecuado para suscitar argumentos y armas ya probadas.

El destino público de una obra difícil como la de Pierre Bourdieu plantea cuestiones que no podrían ser tratadas más que en el marco de un estudio específico. Es posible, sin embargo, arriesgar algunas hipótesis, y preguntarse si el éxito que obtiene entre un público amplio no se deberá, en cierta medida, al hecho de que, incluso confusamente, por encima de los conceptos o de las proposiciones más o menos bien recibidas y asimiladas, los lectores se encuentran confrontados a una experiencia bastante singular; esos textos de sociología, tan poco acordes a la postura escolástica de producción de los bienes de cultura, y a la postura cultivada de consumo de tales bienes, parecen ofrecerles una combinación insólita y rara de distancia y de proximidad que, al modificar sus maneras de ver y de verse, tiene efectos tanto sobre los pensamientos como sobre los afectos. Lo que es percibido en esos textos no es del orden exclusivamente teórico, y cuestiona la relación que se tiene con la cultura, con la ciencia, y con lo que se puede esperar de ellas.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE